COLECCIÓN LABOR

SECCIÓN II

EDUCACIÓN

N.º 122

BIBLIOTECA DE INICIACIÓN CULTURAL

AUGUST MESSER

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA PEDAGOGÍA

Traducción de

JOSÉ ROVIRA Y ERMENGOL

SEGUNDA EDICIÓN

EDITORIAL LABOR, S. A.: BARCELONA-BUENOS AIRES

Primera edición : 1927
Segunda edición : 1933

Talleres Tipográficos GALVE : Carmen, 16 — Teléfono 19101 — BARCELONA

Nota preliminar

Para establecer el fundamento filosófico de la cultura nada me parece tan necesario como una meditación acerca del conjunto de la cultura y de su importancia y fines : esto es, una Filosofía de la cultura.

Pero la Filosofía de la cultura, a la luz de la idea de valor, es esencialmente aquella forma de la Filosofía que, a través de toda la evolución del pensamiento filosófico del Occidente, puede considerarse como la más justa y fructífera. Así, pues, lo que en estas breves líneas intento dar no es más que el bosquejo de un sistema de Filosofía. Por eso, el libro no se dirige solamente a los maestros y educadores, sino también a todos aquellos que, sintiendo la crisis y postración espiritual de nuestros tiempos, buscan un apoyo en una xierta concepción del mundo y de la vida, en una luz interior sobre el sentido de la vida.

August Messer

ÍNDICE

Capítulo I

Filosofía y Pedagogía

Se ha planteado en estos últimos tiempos el problema de si es necesario, y aun si existe la posibilidad de establecer la Pedagogía sobre bases filosóficas ; es más, se ha llegado a proclamar el fin de la « Pedagogía filosófica » y el nacimiento de una « Ciencia de la educación » plenamente autónoma. Sin embargo, el hecho de que cese el dominio que un determinado sistema de filosofía ejerce sobre la Pedagogía — como sucede con el de Herbart en la actualidad — no significa el fin de la Pedagogía filosófica. Ni tampoco la misma formación de una ciencia de la educación « autónoma » o independiente trae consigo, como consecuencia precisa, la ruptura, ni siquiera la relajación de las conexiones existentes entre la Filosofía y la Pedagogía.

Ernesto Krieck señaló que la misión de la Pedagogía « pura » o autónoma es contestar a la siguiente pregunta : ¿ Cómo se realizó, de hecho, la educación en todos los países y en todos los tiempos ?

Hasta aquí, la cuestión se había planteado más bien en estos otros términos : ¿ Cómo debería realizarse la educación ? ¿ Cuáles han de ser su objetivo y sus métodos ? Krieck sitúa esta cuestión de la finalidad, con todas las doctrinas metodológicas y técnicas, en

una segunda parte práctica de la Pedagogía ; mientras que la parte principal, básica y puramente teórica, debe encargarse de dar la « idea eterna de la educación », considerando a ésta como una función fundamental, propia de todos los tiempos y de todos los países de la Humanidad, como algo que se manifiesta originaria y necesariamente igual que la religión, el derecho, el lenguaje, la colectividad y el Estado, entidades todas ellas que nadie ha introducido por consideración a su utilidad o necesidad, sino que son « cualidades espirituales nativas de la Humanidad ».

La misión que Krieck — siguiendo el método « fenomenológico » de la « exposición de la esencia », sostenido por Edmundo Husserl, el filósofo de Friburgo — asigna con esto a la Pedagogía es sin duda fundamental. Significa que, mediante la utilización de un abundante material experimental, se explica el concepto de educación, con lo que llegamos a intuir, al mismo tiempo, lo que se entiende por « educación », en el sentido más amplio de la palabra. Sin duda debe llevarse la observación más allá de la mera actividad educadora, de la educación profesional y aun intencional ; hemos de dirigir profunda atención sobre la idea de que todas las funciones y formas de la vida espiritual (por diferentes que puedan ser las finalidades que les sean propias) ejercen por sí mismas una actividad educadora, debido a la mera razón de su existencia y efectos.

Así, la educación no es algo que un pueblo pueda poner en marcha o abandonar según le plazca ; antes

bien, se desarrolla necesariamente del modo inevitable propio de una función originaria. En el mundo no se da la evolución de un hombre aislado, que venga superándose exclusivamente por su propio impulso ; la evolución humana se realiza siempre en el seno de la vida de la colectividad, y bajo su influencia educadora. Así, cada niño se desarrolla en el lenguaje, en la manera de vivir, en las costumbres, ideas religiosas y morales, en una palabra, en la cultura de la comunidad de su patria. La educación consciente y sistemática es sólo un complemento que viene a coronar la obra llevada a efecto por la educación instintiva e inconsciente. Educación es, en este sentido, « presentación de un determinado tipo de cultura en los miembros de una colectividad ».

Todos estos principios se hallan sólidamente fundamentados y desde hace tiempo vienen predicándose, por ejemplo, en la *Didáctica* de Otto Willmann (1839-1921), cuya primera edición apareció en 1882. Pero ello no supone necesariamente la negación de un lazo existente entre la Pedagogía y la Filosofía ; antes bien, lo confirma, puesto que cada día gana terreno la tendencia a considerar la Filosofía como una reflexión sistemática sobre la esencia y objetivos de la cultura ; y, por tanto, la educación, en cuanto representa una de las funciones fundamentales de la cultura, debe ser objeto inmediato de la Filosofía, y, como parte necesaria de un sistema filosófico, hay que reconocer la legitimidad de una Filosofía de la educación.

Existe todavía otra consideración que manifiesta la homogeneidad de la Pedagogía y la Filosofía.

Hasta aquí hemos aceptado que la investigación relativa a la esencia de la educación se realiza a base del máximo conocimiento posible de la educación *positiva*. Sin duda es posible limitar la observación al terreno de lo positivo y encauzarla hacia una determinación del concepto de educación (como el que acabamos de citar) ; pero la cuestión queda reducida solamente a saber si una Pedagogía filosófica limitada de esta manera sería suficiente a todos aquellos que quisieran tomar parte activa en la educación. ¿ No es posible que se sientan impulsados a adoptar una posición crítica, frente a la Pedagogía positiva ? ¿ No es posible que, llevados de una necesidad espiritual, se desvíen del problema : « ¿ Qué *es* la educación ? », para entrar en este otro, para ellos más importante : «¿Cómo *debe* ser la educación ? » Y, en realidad, esta segunda pregunta no podrá ser contestada sin tener en cuenta a la primera. Nadie pretenderá razonablemente la institución de una futura Pedagogía, ni trazará el cuadro ideal de una educación, despreciando el hecho positivo de la educación en los tiempos pasados y presentes. Y, de la misma manera, es evidente que nunca podrá deducirse (ni por la simple lectura ni por el esfuerzo lógico) lo que ha de ser la educación, es decir, lo que tenemos que realizar, tomando como base exclusiva lo que es en realidad o lo que fué en otro tiempo.

Entre ambas preguntas se abre todo el abismo que separa los campos de la « efectividad » y del « valor ».

Todas nuestras representaciones de lo que debe ser, y, por consiguiente, de nuestras aspiraciones, nuestras normas y nuestros ideales, radican en nuestras apreciaciones estimativas.

Nosotros, pues, no limitamos los fundamentos filosóficos de la Pedagogía a la determinación de cómo se ha realizado la educación hasta nuestros tiempos, sino que, además, perseguimos estructurar el ideal de una educación.

Y como estos dos objetos son fundamentalmente diferentes, su conocimiento no puede obtenerse por el mismo método.

Ordenar y poner en claro los datos de la educación es labor de investigación rigurosamente científica y esencialmente histórico (comprendiendo también los tiempos actuales). Para llegar a la « visión » de la esencia positiva de la educación, partiendo de dicha base, podemos valernos del método fenomenológico recomendado por Husserl (aunque no queremos negar que sobre su sentido y valor existen las más opuestas opiniones).

Pero ¿ de qué procedimiento nos valdremos para llegar a resolver lo que « debe ser la educación » ?

Para muchos es evidente, aun en nuestros días, que el método que haya de resolver esta cuestión tiene que ser también rigurosamente científico. Esto viene de la superestimación de la ciencia (muy en boga todavía, especialmente en los círculos de investigación), a la que se ha querido equiparar con la divinidad, pretendiendo que diese solución a todo, y, entre otras

cosas, que fuese la directora de nuestra vida, demostrándonos los objetivos verdaderamente importantes de ésta y expresándonos cuáles son los objetivos de la educación que debe proponerse una pedagogía científicamente fundamentada.

Para comprender, sin embargo, que esto es imposible, basta una ligera reflexión sobre los dos grupos principales de ciencias, las ciencias históricas y morales y las Ciencias naturales.

Toda consideración histórica puede decirnos solamente, de acuerdo con su esencia y especialmente con el objeto de sus investigaciones, lo que ha sido la educación; nunca, lo que debe ser. Pero las Ciencias naturales, en cuanto su objetivo es fijar las leyes o normas generales (según Windelband [1848-1915] y Rickert [nacido en 1863]), sólo nos permiten afirmar: si pones en práctica tales y cuales medidas (de carácter psicológico o higiénico, por ejemplo), verosímilmente alcanzarás tales o cuales efectos. Pero, científicamente, no nos pueden demostrar qué efectos tenemos que apreciar como más estimables, ni hacia cuáles debemos dirigir nuestro esfuerzo.

Esto solamente lo puede decir nuestro «corazón», nuestra experiencia estimativa inmediata.

Poniendo completamente en claro esta cuestión, nos libramos al mismo tiempo de un prejuicio intelectualista. Aquí hay, en realidad, un punto en el que la lucha contra el «intelectualismo» — en otras partes incomprensible e injustificada — tiene razón de ser. El intelecto (el entendimiento, «la cabeza») no es, en

realidad, la suprema fuerza decisiva del hombre. Él hace avanzar la ciencia, y esta tarea gigantesca no debería ser nunca despreciada ; pero acabamos de ver lo que la ciencia, en sus dos grandes ramas, puede mostrarnos y lo que no puede interpretar.

Para el desarrollo de nuestra vida práctica y de nuestro porvenir, la ciencia puede ser únicamente un elemento auxiliar, pero nosotros mismos debemos tener el valor de asumir la dirección. Esto sólo podemos lograrlo fundándonos en nuestra experiencia estimativa, y, podríamos decir también, en nuestra conciencia (pues con esta palabra designamos el órgano no solamente de los juicios morales, sino también de todos los demás).

Con el empleo de esta palabra manifestamos igualmente que la necesaria renuncia de la ciencia no abandona la determinación del objeto normativo de nuestra vida al mero antojo individual, y lo mismo que decimos de nuestra vida podemos decir de nuestra actividad educadora. Los valores e ideales se presentan a nuestra conciencia con fuerza objetiva, y, por lo mismo, nos obligan, aunque lógicamente no podamos demostrar esta fuerza a los demás. Hemos de confiar, además, en que los valores y la jerarquía de los mismos, que consideramos como legítimos, son sentidos también por los demás, aunque a menudo la falta de juicio, la apatía y la incomprensión sorprendan nuestra confianza. Por esto, fundaremos en la experiencia estimativa la parte normativa de la Pedagogía filosófica.

Por otra parte, la Pedagogía se sitúa de este modo en el campo filosófico en calidad de Filosofía de la cultura, ya que la reflexión filosófica sobre la esencia de la cultura demuestra que toda creación cultural representa una realización de valores. En cada sector de cultura existen unas ideas estimativas que lo iluminan como estrellas guiadoras : así, en el terreno de la Religión, la idea de lo sagrado; en el de la Ciencia y la Filosofía, la idea del conocimiento de la verdad para la Moral, el Derecho y el Estado las ideas de lo bueno y de lo justo; para el Arte, la idea de lo bello (y en especial de lo sublime, estéticamente); en el sector de la Educación, las ideas del hombre sano, bien educado, apto física y moralmente, y en el vasto y complejo campo de la Economía, la idea de lo útil.

La Filosofía, considerada como Filosofía de la cultura, es también Filosofía estimativa, y, como tal, abarca del modo más íntimo a la Filosofía de la educación.

Esto se verá aún más claro determinando brevemente cuál debe ser el objeto de la educación. Es el siguiente : Influir en el desarrollo del hombre, y en especial del joven, con el fin de convertirle en un miembro libre e intrínsecamente útil y apto en la colectividad cultural (familia, pueblo, humanidad de cultura), posibilitando que participe en la labor de cultura, contribuyendo a la prosperidad de la misma.

Si queremos ahora convencernos de que todo está contenido en esta determinación del objetivo, tenemos que orientar nuestra reflexión hacia cada uno de

los sectores culturales. Hasta tal punto una Filosofía de la cultura contiene también una Filosofía de la educación, que constituye al mismo tiempo el fundamento filosófico de la Pedagogía.

CAPÍTULO II

Filosofía de la Religión

1. La esencia de la Religión

Empezamos nuestro ensayo de una Filosofía de la cultura considerando la Religión. Por su influencia avasalladora sobre las civilizaciones poco desarrolladas, imprime carácter a todos los sectores de la cultura y aspira a un rango de cierta elevación en las mismas culturas bien desarrolladas, aunque en este grado de evolución tales aspiraciones se ven muy combatidas, pues la hostilidad contra la Religión llega con frecuencia hasta la negación de su legitimidad y de la justificación de su existencia. Precisamente una de las cuestiones más debatidas es el derecho de la Religión y de sus Iglesias en materia de educación. Analizaremos primeramente la cuestión fenomenológica de la esencia de la Religión, partiendo esencialmente para ello de las formas de Religión más desarrolladas.

La Religión consiste en una relación de las personas con lo divino que se manifiesta a ellas, relación que se evidencia por medio de la fe y otros actos religiosos.

a) Esencia de lo divino

Los objetos de la esencia de lo divino — dioses o Dios — pertenecen a las prístinas realidades de la conciencia humana.

Lo divino se ofrece a los hombres como un Ser absoluto, es decir, de tal manera que, en capacidad de « ser », es simplemente superior a todo otro ser, incluso al hombre, y del cual éste depende simplemente en su existencia como en todos los demás aspectos.

La « dependencia » del mundo y del hombre con respecto al Ser divino, que se manifiesta absoluto, se da solamente en el acto religioso. No quiere significarse con esto una dependencia lógica o causal, como en los conceptos fundamento y secuencia, causa y efecto. Lo divino se experimenta más bien intuitivamente en calidad de *ens a se* (ser existente por sí mismo), como lo absolutamente determinante, como lo omnipotente, mientras todo lo demás se muestra en calidad de simplemente determinado, como « criatura » de lo divino, considerado como « omnipotente » y « todopoderoso ».

La mera relación lógica de fundamento y secuencia que se da simplemente entre ideas, prescindiendo del hecho de ser pensadas, no se da aquí, pues Dios, como el mundo y el hombre, se toman como reales. Pero tampoco el mismo concepto de causa y efecto, aunque traduzca una relación entre cosas reales, llega a dar una idea de la relación aquí experimentada. Hume (1711-1776) hizo notar ya que Adán no era capaz de imaginar que podía ahogarse en el agua. Esto significa

que el contenido del efecto no se halla en el contenido de la causa y que no puede ser deducido analíticamente del mismo. Muy diferente es la relación del artista con su obra : también él es en realidad la causa de su obra, pero en ésta se refleja la personalidad del autor y lo pone de manifiesto. Este concepto lo expresamos cuando decimos acertadamente de un cuadro : es un Rembrandt, un Durero. Análogamente, en el acto religioso se hace visible y sensible para el creyente la presencia misma de Dios en la creación. A las dos determinaciones fundamentales de lo Divino, al Ser absoluto y a su omnipotencia soberana, corresponden por el lado subjetivo la sensación de insignificancia y la sensación de haber sido creado que experimenta el hombre en todo ser relativo y en sí mismo. De estas vivencias no se deduce Dios : más bien tienen eficacia en este orden de cosas por lo divino que se manifiesta en ellas.

Con ambas determinaciones fundamentales de lo divino se relaciona además el carácter estimativo de lo sagrado.

Los variados aspectos que se contienen en este valor han sido puestos de manifiesto por Rudolf Otto en su libro *Lo sagrado* (1917), que ha ejercido una infuencia extraordinaria. Según él, hay :

1.° Lo que no es terrenal, sobrenatural ; « muy diferente » de todo lo terrenal y natural ; « no es de este mundo ». Es algo suprarracional, que está por encima de la razón ; es un misterio incomprensible e impenetrable ; se habla del Dios « desconocido ».

2.° Lo sagrado se caracteriza como *mysterium tremendum*, es decir, como un misterio que produce espanto, como algo tenebroso que nos hace enmudecer y horrorizar, a lo cual nos sentimos sujetos y frente al que tenemos « la sensación de seres creados ». Otto lo llama también lo *numinoso*, para hacer resaltar lo terrible y horroroso de lo divino. Los religiosos que han experimentado este aspecto, hablan de la ira de Dios, y no encuentran dificultad alguna en experimentar el poder de Dios en las tremendas catástrofes de la Naturaleza o en los horrores de la guerra.

3.° Pero lo sagrado es también lo « fascinador », lo que nos atrae, lo que nos cautiva, lo que nos encanta, la fuente de la felicidad, la función superior que nos lleva a una profunda perfección espiritual y que nos mueve interiormente a la adoración, al sacrificio y al amor ; es lo que se presenta al creyente bajo el símbolo del Padre amante.

Otto llega también a la importante conclusión de que « lo sagrado » es algo completamente « peculiar », un *datum sui generis* (esto es, un dato de su especie) ; y, por ello, no es propiamente definible ni concebible, pues esto significaría tener que relacionarlo con otros conceptos. Por otra parte, esta indefinibilidad se da también en todas las substancias originales y elementales en que se fundan estos conceptos que hemos citado. Estos fenómenos pueden únicamente circunscribirse, y, delimitándolos, distinguirlos de los demás. Al que presupone que todo tiene que ser definido y que sólo mediante una definición clara puede ser com-

prendida una cosa, se le presenta el procedimiento fenomenológico que nos conduce a la observación del Ser, como algo infructuoso, y en este caso concreto llega a la siguiente confesión : « Lo sagrado es precisamente — lo sagrado. » Pero tampoco se pretende llegar a una definición, porque se tiene por imposible la comparación con otros conceptos, se quiere llevar al espíritu a observar datos que están por encima de la comprensión y que son sólo susceptibles de contemplación.

Este método no es otro, en realidad, que el de la llamada « Teología negativa », que sólo da proposiciones negativas de Dios, tales como : no es limitable en el espacio ni en el tiempo, no es finito, etc. Responde a la idea de que lo divino y lo sagrado, como tales, deben ser algo originario, especial, que sólo por abstracción puede distinguirse de lo demás. Con esto no se quiere determinar teóricamente lo divino, sino más bien evitar toda precipitación en determinarlo racionalmente, antes de estar imbuído de su esencia. Aquí se da, pues, una disparidad entre lo sentido positivamente y lo positivamente intuído, y las proposiciones puramente negativas. Pero cuando pensamos en sentencias tales como : « Ningún ojo lo ha visto, nadie lo ha oído, en ningún corazón humano ha penetrado », etcétera, ¿ quién no siente en ellas el aura beatífica de la sensación de religiosidad ? Y el hecho de que cuando leemos y oímos tales palabras no alcancemos a notar que encierran un fondo exclusivamente negativo, demuestra también lo independiente que es el

elemento positivo de la expresibilidad comprensible, y el vigor expresivo y la claridad que le da el sentimiento.

Cuando esta Teología negativa, que no es sino una manera de expresar artísticamente la sensación mística de Dios, se toma equivocadamente por una teoría racional, caemos en el nihilismo religioso, en el ateísmo, pues un objeto del que sólo tenemos determinaciones negativas equivale, naturalmente, a *nada*. Pero cuando, por el contrario, se toma (y esto es lo acertado) como fundamento de la Teología positiva, se llega al resultado de que todas aquellas determinaciones positivas (las concebibles) sólo son analógicas, o sea casi — (es decir, « comparables a ») — determinaciones.

Ahora bien, como las determinaciones fundamentales de lo divino se refieren a lo absoluto (lo determinante, lo sagrado), limitan el campo del objeto de la conciencia específicamente religiosa, a diferencia de todas las demás formas de la conciencia de cultura. Pero estas cualidades de lo divino pueden hacer sentir sistemáticamente la sensación religiosa a todo ser, ya pertenezca a la Naturaleza, ya a la Historia, o sea al alma del hombre (1).

(1) Así lo describe el conocido pedagogo Federico Guillermo Förster en su obra *Cristianismo y Pedagogía* (1920, pág. 36). « No se trata en mi caso de una conversión repentina ; se había ido alejando progresivamente de mí la idea del libre pensamiento con la observación y la experiencia de la vida y también con el estudio de los Padres de la Iglesia ; sobre todo, respecto a la admisión de la divinidad de Jesucristo en el sentido de la doctrina eclesiástica, puedo hablar de un cambio repentino, que, sin embargo, venía ya preparado lentamente por todas las anteriores sensaciones, estu-

Los actos religiosos y su esfera de objetos reales y valiosos forman también un conjunto originariamente cerrado en sí mismo, algo así como los actos de la percepción exterior y el mundo exterior que en ellos suponemos. Cuando investigamos aquéllos según su esencia, esta investigación no tiene aún nada que ver con la cuestión ¿ cuáles de estos actos religiosos son « verdaderos » o « falsos », cuáles de sus objetos son « reales » o « imaginarios » ? Por poco que un fetiche primitivo o un objeto religioso como Atenea o Hera puedan representar al « verdadero » Dios, pertenecen, sin embargo, a esta esfera religiosa que existe independientemente y por sí misma.

La primera verdad segura que encontramos partiendo de la consideración fenomenológica de la esencia de la religión es, por consiguiente, que la sensación religiosa es algo originario y que no puede hacerse derivar de ninguna otra cosa. Tan grandes y variadas como son las manifestaciones de la Religión, se dan, no obstante, dentro del terreno de lo específicamente religioso.

Querer estudiar una evolución del hombre hacia la Religión parece tan absurdo como tratar de investigar el origen del lenguaje o de la razón.

---

dios e impresiones de mi vida. Contemplando el año 1906 un antiguo relieve que representaba a Jesucristo en Getsemaní, se apareció de una manera simplísima a mi conciencia la idea de « Mi Señor, Mi Dios », y con una nitidez tal, que desde entonces me aparté radicalmente de todas las teorías que sostienen la idea de un Jesucristo meramente humano e histórico. » El relieve dió aquí, pues, la ocasión de sentir lo divino.

Como todas las imágenes de lo real « profano » y « finito » han aparecido primeramente bajo la influencia de las ideas religiosas (especialmente de su antítesis con lo « sagrado » e « infinito »), no es posible plantear razonablemente la cuestión de que el hombre haya pasado desde un estado prerreligioso, en el que tenía una cierta idea del mundo real, a la idea de lo divino. El concepto « mundo », en calidad de conjunto ordenado de « lo profano », ha aparecido primeramente en contraste con una divinidad imaginada como persona, y la unidad de la cual ha sido la primera garantía de la unidad del mundo.

Ahora bien, por lo que hace a las determinaciones de lo divino, que exceden a las tres anteriormente citadas, tales como espíritu, razón, voluntad, amor, piedad, etc., obligan a pensar la divinidad de tal manera que pueda imaginarse nuestro mundo como la manifestación de su esencia, su creación. Aun cuando aquí no se da una conclusión, sin embargo, este proceso del acto religioso puede adoptar la forma de una conclusión de analogía, como hizo notar ya Kant *(Crítica de la Razón pura)*. Por consiguiente, sobre la base de una Teología negativa puede levantarse otra positiva, la cual presupone naturalmente que ninguna de las determinaciones atribuídas a la divinidad se refieren, en realidad, a ella (« no son adecuadas »), sino que sólo se admiten por analogía. Nosotros, por ejemplo, consideramos a Dios « como si » fuese un padre bondadoso. Esta consideración, « como si », no coincide, sin embargo, con la presentada por Hans Vaihinger en su

Philosophie des Als-ob (1) (1911). Pues según éste, el « como si » representa una proposición que sabemos falsa, esto es, una « ficción »; para nosotros, en cambio, tiene un sentido preponderantemente positivo; quiere decir: a pesar de la conciencia que tenemos de la inadecuabilidad de nuestras proposiciones sobre la divinidad, nos atrevemos a enunciarlas convencidos de que, aunque relativamente, son las que expresan de un modo más completo la verdad religiosa. En el acto religioso de la veneración a Dios se hace especialmente patente a nuestra conciencia la insuficiencia de nuestro conocimiento de Dios y de nuestras afirmaciones sobre Dios. Cuanto más se entrega a Dios el hombre religioso en el arrebato místico, tanto más profundo es su temor de aplicar a la divinidad los conceptos intelectuales que nos sugiere el mundo terrenal. Y así, muchos creyentes de orientación mística juzgarán que es una blasfemia lo que otros de orientación racional discutirán con toda seriedad. Que nuestros conocimientos sobre los predicados positivos de Dios sólo son de carácter analógico, se halla también expresado en el hecho de que el lenguaje religioso sea extraordinariamente rico en imágenes y se mueva con gran libertad en este aspecto. Esta forma de lenguaje es más juiciosa, más cautelosa y al mismo tiempo más adecuada que la conceptual de la Teología y de la Metafísica. Estas imágenes, a menudo totalmente concretas, ponen de relieve de una manera en extremo comprensible, por lo que tienen de generales, el elemento del

(1) Filosofía del « como si... ». — *N. del T.*



acto religioso. De aquí que, naturalmente, el elemento sobrenatural de la idea de Dios, que se da en la realización viva de los actos religiosos, sea « simple » en comparación con el sinnúmero de imágenes.

Bajo el nombre de « gnosticismo » se entiende la tentativa de reducir la Religión a una metafísica comprensible, o de considerar a ésta como « una forma más elevada » del conocimiento de Dios. Con ello se desconoce que todas las determinaciones « positivas » de Dios son, por su propia esencia, de carácter « analógico ». Precisamente porque creen que puede conocerse a Dios adecuadamente y sin imágenes, mediante ideas, se siente el lenguaje religioso con sus imágenes, a menudo muy concretas, como «antropomorfo » como « metafísica para el pueblo ». Encontramos este error en Spinoza (1632-1677), Fichte (1762-1814), Hegel (1770-1831), Hartmann (1842-1906). Pero, en realidad, ellos mismos caen en el antropomorfismo, cuando creen poder conocer la Divinidad por medio de categorías finitas de la inteligencia. Por el contrario, el hombre religioso tiene la plena conciencia de que sus miles de imágenes y de nombres, que él relaciona con Dios, no son más que nombres e imágenes, y de que todo lo temporal no es más que una « parábola » del Eterno.

b) La esencia de la religiosidad

No tratamos aquí de plantear una Teología « positiva », ni aun en sus rasgos fundamentales. Aun cuando (prescindiendo de toda Teología de la revelación, de las religiones positivas) quisiéramos limitarnos a la

Teología natural (1), llenaríamos con ella mucho más espacio del que disponemos. Sin embargo, interesa desarrollar un estudio somero del aspecto subjetivo de la religión, siquiera sea a lo que se refiere a la religiosidad y los actos religiosos, en los que el hombre se pone en relación con lo divino, lo « vive », lo « experimenta ».

Por su relación con lo divino, se caracterizan como religiosos ciertos actos que, formando una clase especial, no son en manera alguna una mera variedad o combinación de otras clases de actos espirituales de diferente naturaleza, como los lógicos, éticos o estéticos. Con esto damos a entender también que la Religión no puede equipararse a la unidad del espíritu de la cultura (todavía por diferenciar) como se presenta al mundo objetivo en los sentimientos y conceptos *místicos*. Esta etapa del espíritu creador de mitos es, psicológicamente considerado (según la acertada expresión de Scheler), « el ensueño colectivo de los pueblos en estado de vigilia y de semivigilia » ; pero este grado mítico de conciencia se halla en todos los terrenos de la cultura. El mito no puede, pues, ser confundido con la religiosidad (por lo menos, en su etapa primitiva), como se acostumbra aún hoy a aceptar frecuentemente bajo la influencia de la filosofía romántica de la Religión, propagada por Federico Schlegel (1767-1845) y por Schelling (1775-1854).

(1) Se habla de revelación, religión y Teología naturales en aquello en que lo divino mismo se manifiesta en cosas, acontecimientos, ordenaciones que pertenecen a la realidad accesible a todo el mundo.



Tampoco se interpreta exactamente la investigación fenomenológica de la religiosidad cuando se inquiere una de las denominadas facultades del alma », como el pensamiento, el sentimiento, la voluntad, a la que se hallan subordinados los actos religiosos. Por ejemplo, se halla muy extendida la teoría de que la religiosidad es algo exclusivo del sentimiento ; recordaremos, en este punto, la definición que Schleiermacher (1768-1834) hace de la religión, como « sentimiento de la dependencia absoluta del Universo », o en la sentencia de Fausto : « Todo es sentimiento ».

Pero es fácil demostrar que esta caracterización psicológica es demasiado estrecha. Se distinguen tres clases principales de actos (1) : los de la « conciencia del objeto » (designados la mayoría de las veces como « ideación » o « pensamiento »), los de la « conciencia del valor » («sentimiento ») y los del deseo y de la voluntad : todas estas formas de la vida anímica se dan palpablemente en los actos religiosos. En la plegaria, por ejemplo, el creyente se dirige a Dios, se lo imagina de alguna manera (conciencia del objeto), lo siente santo, todopoderoso, bondadoso (conciencia del valor) y «desea» algo de Él. Con ello vemos que en la religiosidad actúan conjuntamente todas las fuerzas del alma. La religiosidad, asimismo, provoca especialmente una serie compleja de operaciones, y aunque en su mayor parte tienden a constituir una valoración moral, permanecen, no obstante, en cuanto propiamente religio-

(1) Compárese respecto a esta división mi *Psychologie*. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1914.



sas, diferentes de las morales. La actividad religiosa es el conjunto de lo que el hombre hace « por el amor de Dios ». Puede aproximarse mucho a lo moral, pero intrínsecamente se distingue de ello por una tendencia particular, aterrenal, que llega en no escasas ocasiones a dejar perpleja la conciencia moral, y aun a provocar su animadversión.

Tres notas son especialmente características de los actos religiosos (cuando se trata de describirlos psicológicamente) : 1.° La extensión de su sentido (de su intención ») más allá del mundo. 2.° La posibilidad de su realización exclusivamente por lo divino. 3.° La convicción de que este algo divino se manifiesta (« revela ») por sí mismo.

Referente al 1.° Cuando todo lo finito, incluso la propia persona, deja de asociarse a la idea del « mundo », no puede llegar a constituirse en acto religioso. En éste se exceden los ámbitos « terrenales », el mundo queda « trascendido ». Naturalmente hay trascendencia en todo acto dirigido a un objeto ; pues en todos se concibe la existencia de algo independiente del contenido de nuestras vivencias, y el sujeto tiene la convicción de que la existencia del objeto escapa al contenido de la sensación. Pero sólo cuando lo trascendido, es decir, aquello a lo cual nuestro entendimiento se dirige, es el propio mundo en conjunto (incluyendo la persona), puede hablarse de acto religioso.

Referente al 2.° Precisamente por ello, se tiene con este acto la impresión de que por su esencia no puede satisfacerse con el mundo o con cualquiera de los ob-

jetos finitos a él pertenecientes. A todo acto religioso pueden aplicarse las palabras de San Agustín : *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine.* (Nuestro corazón está intranquilo, mientras no descanse en ti, Señor.) Incluso en el panteísmo cabe admitir esta insatisfacción por lo finito, en cuanto hace infinito al propio mundo. Por lo demás, lo que percibimos en el acto religioso no es un mero complemento ideal de los bienes terrenales, sino que, además, nos parece evidente que la manera de ser de los bienes finitos y del ser finito es la causa de que no puedan contribuir a la satisfacción de las intenciones religiosas. Así se da en la vida una inquietud y un anhelo constantes por la Religión.

Referente al 3.° El acto religioso exige — a diferencia de todos los actos de conocimiento y, entre ellos, los mismos de la Metafísica — una respuesta, un acto recíproco por parte de lo divino. Por ello, éste tiene que adoptar un determinado carácter personal. En este aspecto, el acto religioso lleva inherente la recepción de algo (una verdad, una gracia, la salvación) por grande que sea la dosis de actividad espontánea que pueda contener. El don de Dios correspondiente a esta recepción, es la «revelación» en su más amplio sentido.

Pueden distinguirse dos formas principales de religiosidad, según predomine la sumisión a una autoridad o un deseo de libertad.

La primera forma parte de un estado de cosas limitado, de carácter normativo. El sujeto individual no puede decidir sobre este estado, sino que tiene que

orientarse en él. Regularmente, se añade un hecho determinado, de carácter absolutamente religioso. Así, por ejemplo, el Cristianismo es la religión basada en el hecho de Jesucristo.

Ahora bien ; puede acontecer que el sujeto religioso reconozca la significación religiosa de este hecho y acepte las consecuencias que de ello se deriven. Esta aceptación puede ser una mera credulidad por respeto a una autoridad. Por ejemplo, creer en Jesucristo y en Dios, no por haberlo vivido realmente, sino porque hay una Iglesia que exige esta creencia como condición fundamental para pertenecer a ella y para salvarse.

Algo por el estilo puede verse formulado en la declaración del Concilio Vaticano (que hizo suya la teoría de Santo Tomás de Aquino [1235-1274]) : « La fe es una virtud sobrenatural que consiste en tener por verdadero, con el auxlio de la gracia divina, todo lo que la Iglesia Romana ha establecido como revelación de Dios ; y esto no por base de una convicción interna, sino a causa de la autoridad de Dios que se revela, y no puede equivocarse ni inducir a error. »

En este aspecto se hace referencia realmente a la autoridad de Dios ; pero como aquí se ha pensado en una etapa de la religiosidad, en que el mismo Dios no se ha revelado al creyente, aparece en lugar de la autoridad de Dios, la de la Iglesia, que le asegura que hay un Dios y que éste ha hecho una revelación.

Más adelante se habla de « auxilio de la gracia divina », pero la fe aparece por parte del hombre como un acto querido. Un moderno escritor católico dice

así (1): «El intelecto humano, bajo la dirección de la voluntad, tiene que realizar en el acto de la fe el sacrificio de sí mismo (2), y reconocer por verdadero lo que él mismo no comprende, pero de lo cual sabe que ha sido reconocido y garantizado por un intelecto superior, el divino...» «La voluntad exige el *assens* (asentimiento) del intelecto a aquellas verdades a cuya comprensión él mismo se sustrae.» Así, la fe aparece como «una obra buena», que tiene que ejecutar la voluntad, apta y necesitada de otras buenas obras para ser completada.

El protestantismo puede tomarse precisamente como una protesta contra este concepto de la fe. Lutero había luchado por la fe según el camino católico de las «obras» hasta que vino la ruptura. Esto fué estimado por él como una liberación interior, pues reconocía que el único camino hacia Dios no era la actividad voluntaria, sino la gracia recibida de la fe. «La fe es una cosa viva y poderosa; no es una idea soñolienta o perezosa, no se agita ni flota en el corazón como un pato en el agua, sino que es un agua que se calienta y enardece con el fuego. Si bien continúa siendo agua, ya no es fría, sino caliente y, por tanto, un agua completamente distinta: así, la fe, que es obra del Espíritu Santo, nos transforma el corazón, sentimiento y sentido, y hace, por consiguiente, un hombre casi completamente nuevo. Por eso la fe es

(1) B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*. 2.ª edición, 1911, página 53.

(2) El tan discutido sacrificio del «intelecto».



una cosa activa, grave y poderosa ; y por eso se decía de ella, con razón, que es más bien una pasión que una acción *(magis est passio quam actio)*, pues ella cambia corazón y sentido. »

Lutero ve la fe no como un ideal al que hay que acercarse con ahinco, sino como un hecho del que arranca la vida religiosa cristiana. Las « obras » sólo pueden significar algo cuando se desprenden de esta vivencia religiosa : de lo contrario son « muertas ».

Es evidente que la religiosidad de Lutero está regulada aún por una autoridad. Su fundamento determinativo es el Cristo histórico. Sólo que siente a Jesucristo de un modo tan personal que retrocede la conciencia del autoritativo y normativo, y el reconocimiento se convierte en expresión de una vivencia.

El momento de lo autoritativo y normativo vuelve a mostrarse intensamente ocupando su primer plano en el protestantismo dogmático. En su lucha contra la Iglesia católica, su protesta queda limitada a aquello que se siente « no bíblico ». Pero el concepto católico de la fe volvió a ser adoptado ; la fe aparece también aquí como un acto de aquiescencia, como una tarea, que uno se impone en ciertas circunstancias, que evidentemente puede convertirse, por la costumbre, en natural. Lo decisivo es que la propia sensación y la evidencia del convencimiento personal que la acompaña, se reducen hasta desaparecer, y que se hace presión sobre la asimilación de los artículos de fe.

Lo único que separa la doctrina protestante de la fe de la católica es el fundamento de la credulidad : en

lugar del sacerdocio infalible del Papa y del Concilio, se ha puesto la letra de la Biblia. Pero, en este aspecto, los católicos pueden objetar con fundamento : ¿ A quién tiene que agradecer el creyente la Biblia, como colección de documentos de la revelación, si no es a la Iglesia ? ¿ Puede continuar siendo la norma suprema un libro muerto que tantas interpretaciones admite ? ¿ No se hace necesaria una autoridad viva que ponga comentarios precisos a la Biblia ?

Uno de los primeros que reconoció esta igualdad esencial del protestantismo dogmático con el catolicismo fué Lessing (en su lucha contra el pastor Goetze). A él vino a unírsele Fichte (1), que pedía por eso una reforma total del Cristianismo. Pero ¿ han hecho prevalecer su criterio ?

Tampoco debe hacerse caso omiso de que en la Iglesia católica se exige también aquella fe dogmática e impersonal sólo en calidad de mínima medida que cada uno tiene que prestar. La grandiosidad de esta Iglesia está, entre otras cosas, en que se ha asimilado todos los grados y especies de la religión (y hasta aquellos que el protestante tiene por « paganos »), que apenas se da una inclinación espiritual religiosa que no quepa en el regazo de esta Iglesia. Ciertamente que recibió un acentuado sello intelectualista bajo la influencia del exuberante desarrollo de la Filosofía y de

(1) Véase especialmente la 7.ª conferencia de sus *Caracteres fundamentales de la edad actual* (que yo edité, con una introducción y anotaciones, en el *Volksverband der Bücherfreunde*, Wegweiser-Verlag, Berlín [W 50] 1924).



la Teología escolásticas, y a menudo de la predicación y de la enseñanza religiosas; pero, al lado del Escolasticismo, la Mística se ha sostenido siempre en el seno de la Iglesia católica, y no puede desconocerse el empuje que ha tomado en la actualidad — como se ve con el llamado « movimiento litúrgico » (1). La verdad cristiana sólo puede comprenderse con el concurso de todas las facultades del alma. Nunca será la mera emoción religiosa acompañada del intelecto el órgano más valioso para la certidumbre religiosa ; mucho más importante es — al lado de la visión intuitiva — la experiencia interna, o sea : la conciencia de la gracia, basándose en la conciencia del pecado y en la necesidad de redención, « la que viene de Jesucristo, para los hombres que luchan, como inmediata liberación, consuelo, refuerzo, salvación e iluminación del mundo —, una acción que encierra en sí la conciencia de la realidad objetiva de las fuentes de la gracia, con mayor intensidad que cuando nosotros, por ejemplo, nos damos cuenta de una manera puramente material de la recepción de los rayos solares. Las « experiencias internas » que acabamos de referir están descritas con un mayor vigor artístico por los místicos. La forma mística de la religiosidad es tolerada con indulgencia por muchos intelectualistas, si bien como una vida íntima que, aun reconociéndola como devota, estiman oscura e incomparable con la claridad de la concepción intelectual de Dios. Este juicio desdeñoso de la Mís-

(1) Véase mi *Philosophie der Gegenwart*. Sammlung Quelle & Meyer, Leipzig. 5.ª ed. 1924.

tica es absolutamente injustificado. En realidad, la Mística hace posible el reconocimiento y efectividad del elemento integrante de las sensaciones de lo divino. Sin la ayuda de la Mística, ni la más brillante descripción intelectual podría poner en claro la convicción religiosa : la comprensión quedaría clara, pero el alma permanecería en las tinieblas. La Mística, que nace de la conmoción total del hombre por la religión, es la primera en comprender toda la plenitud de lo divino ; es la que primeramente suscita los más vigorosos impulsos de la fe, y ella sola procura el conocimiento más profundo de la divinidad.

Sin embargo, es evidente que la sensación religiosa originaria, cuanto más vigorosa y libremente puede desarrollarse, tanto menos puede formar la base objetiva de la religiosidad, taxativamente regulada y fijada en dogmas inteligibles.

Esto se ha venido reconociendo, desde hace tiempo, haciéndose notar con insistencia la gran importancia, verdaderamente insustituíble, de la « percepción » y de la « experiencia » interna (mística) para la verdadera religiosidad.

Con ello nos acercamos a la segunda forma importante de la religiosidad : la religión de la libertad. Aquí, el religioso se resiste a admitir una regulación normativa del estado de cosas, de las cuales tiene que producirse la vida religiosa. Esta religiosidad de la libre subjetividad es la forma específicamente « moderna ». El número de puntos de partida para la vida religiosa puede ser ilimitado en esta forma de religión.

Goethe, por ejemplo, sentía que aquella forma de religión con normas taxativas era una reducción arbitraria del espíritu humano.

No importa, según él, de qué manera siente cada uno la religión :

« No preguntes por qué puerta
Has venido a la ciudad de Dios ;
Quédate en el lugar tranquilo,
Donde te hayas fijado. »

En su último gran coloquio con Eckermann, Goethe desarrollaba el siguiente tema : « Me preguntan si depende de mi naturaleza que sienta una veneración devota por la aparición de Jesucristo, y yo digo : ¡ completamente ! Me inclino ante él como ante la revelación divina del principio supremo de moralidad. Me preguntan si depende de mi naturaleza que venere al sol, y yo vuelvo a contestar : ¡ completamente ! Porque también es una manifestación del Supremo y ciertamente la más poderosa que nos es permitido percibir a nosotros, hijos de la tierra. Adoro en él la luz y la fuerza creadora de Dios, gracias a la cual únicamente, todos vivimos, nos movemos y existimos, y todas las plantas y animales junto con nosotros. »

Una interpretación parecida de esta causa se da en los versos de Angelus Silesius : « Ninguna partícula de polvo es tan mezquina, ninguna gota es tan pequeña, que el prudente no sepa ver al magnífico Dios dentro de ellas » ; además, según hace notar Novalis, todo

puede ser revelación de lo divino para un hombre de sensibilidad religiosa. En este sentido se halla expresado también en los *Fragmenten des Athenämus* (1798): « Es demasiado parcial y pretencioso que sólo haya de haber un mediador. Para el perfecto cristiano todo tendría que servir de mediador. »

Se acostumbra a designar como « panteísmo » a esta religiosidad. Sin embargo, tal denominación debería reservarse exclusivamente a aquella teoría para la que la divinidad no es otra cosa que el mundo — pensado como infinito. En cambio, las sentencias que acabamos de aducir se entienden en el sentido de que una divinidad — diferente del mundo — domina todo el mundo y puede manifestarse en todas y cada una de las cosas.

En este sentido es en el que la Mística acostumbra también a ser « panteísta »; sin embargo, da un valor muy especial a las propias manifestaciones de Dios en el fondo del alma. Según el Maestro Eckhardt († 1327), Dios está realmente en todas las cosas; pero, en cuanto ser divino, no está en ninguna otra parte tan propiamente como en el alma. El mismo Leibniz (1646-1716) no negaba que muchos caminos conducen a Dios ni muchas luces a la iluminación religiosa. Pero la luz esencial es la palabra eterna que Dios dice al alma y sin cuyo vigor nadie es feliz. « En nuestra propia esencia se esconde un infinito, una huella, una imagen de la omnisciencia y omnipotencia de Dios. »

La Mística es especialmente instructiva cuando tratamos de comprender la esencia de la religión. Nos

descubre igualmente el nacimiento interior de la conciencia religiosa y nos muestra la religiosidad en el estadio de formación originaria. Nos conduce al mismo tiempo a lo más íntimo de la vida religiosa ; el verdadero místico queda solo frente al dogma, al culto y a la Historia con sus « actos de gracia ». El místico se encuentra en este punto libre de suposiciones ; él da simplemente su propia experiencia, y aunque sus escasas opiniones acerca de lo divino puedan motivar en ciertos casos contradicciones de orden racional, proporcionan, en cambio, a veces, artística y psicológicamente, un testimonio general de las sensaciones religiosas, describiéndolas intuitiva y sugestivamente. El hecho de que los místicos de los más diversos tiempos, pueblos y religiones presenten tantas tendencias comunes, eleva más la importancia de sus proposiciones. La mística, empero, se presenta más a menudo en la segunda forma fundamental de la religión: la de la libertad.

No nos es posible penetrar con mayor detalle en la cuestión vastísima del curso evolutivo de la religiosidad desde las formas primitivas hasta las más desarrolladas, ni sobre la psicología de la religión y de los distintos tipos de religiosidad ; nos dirigiremos mejor hacia la cuestión, tan importante filosóficamente, del contenido verdadero de la religión.

2. La cuestión de la verdad de la Religión

¿ Puede deducirse la existencia de Dios de la existencia de actos religiosos (o de la « disposición religiosa » del hombre) ?

Si lo divino se nos da sólo en actos específicamente religiosos, la existencia de lo divino no queda probada por argumentos deducidos del hecho de la experiencia religiosa exterior, sino por evocación y reevocación de los actos religiosos en el mismo espíritu humano, donde esta evocación se produce, por presentación o afirmación del contenido intuitivo objetivo esencial que se da en el acto religioso.

Es un prejuicio admitir que nada más cabe aceptar como «dado» y, propiamente, como «originariamente dado», lo que se basa en la «experiencia», significando con esta palabra la experiencia sensible. Al comienzo de la teoría del conocimiento no es posible dar un concepto demasiado estrecho y perfecto de la « experiencia » para no reconocer luego, como « dado originariamente », lo que no puede demostrarse mediante esta clase de experiencia (como sirve, por ejemplo, en el conocimiento de la Naturaleza). Pero todo lo que es « experimentado » (en el sentido más amplio de la palabra), puede aspirar a ser considerado como existente.

Lo simplemente dado es infinitamente más numeroso que la parte de lo dado que corresponde a la llamada experiencia sensible, en el sentido más restringido de la palabra, sobre todo más que el conjunto de las sensaciones (1) .

---

(1) En el terreno psicológico lo han hecho reconocer especialmente la nueva «Psicología del pensar» y la «Psicología de la forma» relacionada con ella; véase mi libro *Empfindung und Denken*. Leipzig (Quelle & Meyer), 2.ª ed., 1924, y W. Köhler, *Die physischen Gestalten*, 1920.

Nosotros sabemos actualmente que figuras, formas, relaciones, orden, similitud de substancia, acción, movimiento, espacio, tiempo, número, cualidades de valor, la unidad del yo, la unidad del mundo, son datos auténticos y no algo que ha sido construído o creado por la inteligencia. Y, no obstante, son datos que no consisten en sensaciones. No tiene nada de extraño, pues, que admitamos también datos primarios religiosos en el ámbito de una filosofía fenomenológicamente fundamentada. La determinación de lo que sea « real » en una esfera inderivable y especial de datos, constituye otra cuestión. Hay que añadir desde un principio que la conciencia religiosa puede equivocarse en lo que toma por real, de la misma manera que son posibles estas equivocaciones en el interior de nuestra conciencia del mundo exterior en forma de falsas percepciones. Indudablemente, hay que probar luego por qué una cosa que al principio se imagina real, no lo es. Pero no puede hablarse de una « prueba » de la existencia de lo divino, relacionándola con hechos del mundo que pertenecen a una esfera absolutamente distinta. Nosotros tampoco podemos « probar » la existencia del mundo exterior, del yo, de nuestros semejantes. Es un mero prejuicio suponer que sólo debe admitirse lo que se ha « probado ». Tendríamos que prepararnos ciertamente a rendir cuentas de todos los juicios. Pero además de la « prueba », hay otras especies de justificación, por ejemplo, la exposición *(demonstratio)*, afirmación (donde se ha dado ya una primitiva exposición), construcción (como en

las Matemáticas) y comprobación. Nosotros no podemos, por ejemplo, probar a un ciego que existen colores — ni tampoco a uno que ve —; pero al último se lo podemos enseñar.

Asimismo, es un contrasentido querer demostrar la realidad o la existencia. Es posible « probar » afirmaciones sobre la realidad, pero no la propia realidad; que haya una realidad en el fondo y atribuciones esencialmente diversas de fenómenos de diversas realidades, esto es, un conocimiento que precede a todas las pruebas posibles de la existencia. Tampoco es posible probar la existencia de una esfera de realidades partiendo de otra esfera de realidades completamente diferente y fundándose en lo que en esta última aceptamos como evidente y normal. Así, por ejemplo, por perfectos que sean el conocimiento y la evidencia del mundo inorgánico, no es posible probar la existencia de los seres vivos, de los colores o de los tonos.

Ahora bien, por lo que se refiere a la esfera religiosa, se puede probar perfectamente la existencia de un determinado objeto religioso partiendo de la determinación de la existencia de otros, basándose en las leyes específicas de la esencia de la conciencia religiosa; pero nunca podrá deducirse la existencia de objetos religiosos, de la existencia de objetos de características absolutamente diferentes.

Por lo tanto, no es posible querer probar la existencia de Dios, partiendo de la existencia del mundo según nuestro conocimiento científico. Es posible aprender a « encontrar » a Dios; pero esto es funda-

mentalmente diferente de querer « probar » su existencia.

No hay duda de que es necesario coordinar de un modo lógico y libre de contradicciones las verdades religiosas con las verdades filosófico-científicas sobre el mundo y sus partes; pero esto es una cuestión para debatir ulteriormente. Y de todas maneras, no proporciona una «demostración», sino, a lo sumo, una « comprobación ». La convicción de que solamente los actos religiosos (y éstos solamente) pueden evidenciar la existencia de lo divino, no significa una concesión a la llamada « Teología de la necesidad », esto es, a la opinión de que los deseos y aspiraciones del hombre que no pueden satisfacerse con los bienes terrenales necesitan de una satisfacción supraterrenal.

Pero es claro que las necesidades específicamente religiosas pueden evocar objetos religiosos y su conocimiento ; mas dichas necesidades no pueden llegar a probar la existencia de objetos religiosos. Las necesidades no explican nunca ; son siempre objeto de explicación, y, en nuestro caso, pueden explicarse solamente cuando los objetos religiosos ya son dados por actos religiosos.

Pero, aunque fuese cierto que Dios sólo puede darse en tales actos y sólo por medio de ellos, carece de fundamento la afirmación de que primero fuera preciso reconocer la existencia de Dios (extrarreligiosamente) — quizá como consecuencia de la existencia y de la creación del mundo —, y sólo luego podría atribuirse a los actos religiosos una mayor importancia

que la de alucinaciones. Esto sería (según Scheler) como si se exigiese probar primero racionalmente la existencia de los colores antes de verlos.

Adviértase que el hombre, en su vivencia religiosa, realiza actos que tienen por objeto lo divino y que, por su parte, presuponen facultades que no pueden ser explicadas por adaptación al mundo ni aplicadas a éste : así, el sistema de estos actos prueba que el alma tiene una cualidad que rebasa el círculo de esta vida, que participa de un reino de existencia y de valor, cuyo contenido y objetos no pueden derivarse de la sensación de lo finito. — Si hay un terreno independiente propio de los actos religiosos, la Teología « natural », en calidad de conocimiento de Dios, tiene que fundarse en la religión « natural », es decir, en aquel círculo de actos que, por su esencia, representa una fuente de ideas y sensaciones dotadas de una evidencia que les es propia. Esta religión natural hay que estudiarla fenomenológicamente en sus objetos y actos esenciales ; su contenido intuitivo y las fuentes que le procuran material hay que someterlos a una crítica y a un tratamiento sistemático por el pensamiento. Posteriormente, la Teología natural puede unir de un modo racional el elemento de la intuición religiosa natural, obtenido con el conocimiento del mundo (primero de la Metafísica filosófica, en calidad de disciplina resultante), de tal manera que resulte una teoría de la existencia de Dios y de sus relaciones con el mundo. Esta reunión aparece necesaria, porque es la unidad de la ley suprema de nuestra vida espiritual.

Así, como la Religión se basa en sí misma, sobre intuiciones que no es posible obtener nunca en un territorio extrarreligioso de existencia, se deduce de ello, como consecuencia pedagógica para la mayor fuerza convincente de las « pruebas de Dios », lo siguiente: 1.° Observar los fenómenos religiosos primarios y experimentarlos. 2.° Ejercitarse a conciencia la teoría religiosa del mundo que se ha ido haciendo insólita y extraña para el hombre moderno.

Por la independencia de la esfera religiosa nos explicamos también por qué parecieron completamente convincentes las « pruebas de Dios » que estableció la Escolástica, en un tiempo cuyo pensamiento científico racional y conciencia moral se mecían aún en unas ideas, de carácter religioso, sobre el mundo y en una tradición cristiana, y por qué, por el contrario, no son ya tan evidentes para el hombre moderno. Éste plantea exigencias más rigurosas para las « pruebas », y, ante todo, le faltan las formas específicamente religiosas de intuición y el contenido de la intuición, sobre las cuales se basaban íntimamente dichas « pruebas ».

La sospecha de que la adopción de una clase especial de esencia de los actos religiosos de conocimiento y de una forma religiosa de observación sea una concesión al subjetivismo, sólo estaría fundada en el caso de que aquellos actos fuesen únicamente un hecho por parte del sujeto y no les correspondiese un círculo propio de objetos de existencia absoluta e independientes del sujeto. En cambio, apoya esto último el hecho de que tal objetividad no se halle contenida en

actos de otra sensación diferente, ni pueda deducirse de ellos — tal como a un ser que careciese de la función de la vista y del oído le quedaría ignorada la esencia de los colores y de los tonos, y con ello el mundo tanto real como aparente de los tonos y colores. Esta conexión de la clase de actos y de la esfera de objetos se ve en todos los sectores de la vida de nuestro espíritu. Y así, precisamente, lo divino, con su carácter de ser absoluto y de sagrado, sólo nos es dado en los actos religiosos. Y aun la clase de los actos religiosos es la única en la que la sensación del acto es aún dependiente y tiene conciencia de su dependencia del objeto hacia el cual va dirigido por la divinidad, que le es comunicada con caracteres de evidencia. « Todo conocimiento de Dios es un conocimiento que viene de Dios » — esta convicción pertenece a la esencia del acto religioso.

Pero si la fe religiosa no es tampoco susceptible de influencia ni de demostración desde el exterior, no puede, por lo tanto, ser refutada tampoco desde el exterior, por ejemplo, por la Ciencia. En cambio, interiormente, puede caer en la vacilación. El peligro más serio que le amenaza es el « problema de la Teodicea », esto es, la cuestión de la justificación de Dios amantísimo y todopoderoso, como creador y providencia del mundo, frente a la imperfección de lo malvado y de lo malo del mundo.

Desde el punto de vista de la fe, este conflicto entre el origen divino del mundo y la perfección que, en consecuencia, debe esperarse por un lado y su condi-

ción real por otro, puede conciliarse admitiendo que haya caído en este estado por el hecho voluntario de un espíritu creado, por un « pecado ».

Dependerá de la fuerza de convicción de las sensaciones religiosas del individuo y también de la fuerza sugestiva del espíritu religioso de su comunidad, la superación del problema de la Teodicea con la ayuda de esta interpretación o el fracaso de su fe.

CAPÍTULO III

Filosofía del conocimiento

1. La variedad de las imágenes del mundo

Siendo cierto que la vivencia religiosa contiene una clase especial de experiencia, no tiene ésta que reducirse a lo divino, sino que debe proyectarse sobre el mundo de una manera especial — bien sea como creación y expresión de lo divino, o ya como su contradicción.

La discusión relativa al derecho de la religión debe hacerse extensiva al derecho de la imagen religiosa del mundo. Esto no sería posible si no apareciesen otras imágenes del mundo en competencia con ésta. Hablo intencionadamente de una diversidad de imágenes del mundo. Evidentemente, podemos afirmar que cada uno a su manera tiene una experiencia del mundo y una imagen del mundo, es decir, se forma una totalidad de contenidos objetivos. Por esto sucede en primer lugar que aparece evidente a cada uno su imagen del mundo, y que esta imagen representa para él el mundo mismo. Y así, en la primitiva imagen sensitivo-espacial del mundo, la propia localidad es, para cada

uno, el punto central del universo; el pensamiento propio, la medida absoluta de lo verdadero y de lo falso, las estimaciones propias son para él las más justas, y los intereses propios, los intereses objetivos de la Humanidad. Pero a medida que el individuo vaya hallándose en conflicto con las imágenes del mundo que tienen los demás y cuanto más vaya capacitándose, mediante la autocrítica, para salirse de su propia « concha », tanto más reconocerá el valor « relativo » (es decir, solamente con relación a sí mismo) de sus propias intuiciones y valoraciones y tanto más concebirá la idea de una imagen absoluta del mundo de valor general y que lo abarque todo. Entre esta imagen y las innumerables imágenes individuales del mundo, se dan otras « típicas », condicionadas por las diferencias de raza, de grado de cultura y educación, de lugar, de tiempo, etc.

A estas diversidades se agrega la diferente manera cómo cada personalidad está ligada con la imagen del mundo. Pueden señalarse en este orden de cosas (de acuerdo con Jaspers) tres grados:

1.° El mundo íntimo, que se va formando con el alma, no formulado ni objetivamente conocido por el sujeto, pero que tiene para él una evidencia indudable y le guía en sus estimaciones y actuaciones.

2.° El mundo objetivado, sabido, que el hombre separa de sí, y frente al cual se sitúa. Este mundo no necesita haber perdido íntimo contacto con nuestra alma, y en todo momento es susceptible de recibir un nuevo incremento procedente del primer grado del

mundo que, al mismo tiempo, continúa siendo experimentado, aunque inconscientemente.

3.° El mundo puramente conocido, no experimentado, que ejerce poca influencia en el alma, porque no está adquirido realmente ni queda asimilado de un modo íntimo. Precisamente, los tiempos « cultos » acostumbran a ofrecer al hombre joven imágenes del mundo de concepción puramente intelectualista, pero que no se forman espontáneamente en su alma.

Por el contrario, los hombres que se mantienen en el primer grado viven en un mundo necesariamente limitado, reducido a un ambiente sensitivo-espacial con sus relaciones concreto-individuales. Un ejemplo de ello lo ofrecen aquellos jóvenes de cultura deficiente que padecen una nostalgia sin límites cuando dejan la casa de sus padres y su país, para ir a ocupar su primer empleo. El ambiente doméstico está aún tan íntimamente unido a su personalidad que enferman y se marchitan cual planta arrancada del suelo.

Con la « educación » se llega finalmente a la preponderancia de la imagen del mundo objetivada, sabida, y, con ello, más próxima cada vez a adquirir un valor general, pero que ha de tener siempre sus raíces en el primer grado, si no se quiere que tome la forma inerte de un mero « conocimiento aprendido ».

Un nuevo punto de vista para la distinción de imágenes típicas del mundo se obtiene en la observación de su contenido, o sea de su aspecto objetivo.

1.° En la imagen sensitivo-espacial del mundo, lo intuitivamente dado a los sentidos aparece como real.

Fundándonos en nuestro conocimiento científico de la realidad, podemos determinar fácilmente que: no todo lo que se realiza por procedimientos físicos y químicos actúa sobre nuestro cuerpo como un estímulo y sólo una parte de ello penetra en la conciencia del individuo. Esto da lugar a distinguir el mundo real, tal como lo representa la apreciación físico-química, el mundo de los «estímulos» de la biológica, del mundo de la apreciación psicológica sabido como objetivo. Cada uno de estos dos últimos es una sección del anterior. Los mundos de los estímulos, como los mundos realmente sabidos, son diferentes para las clases de animales como para los hombres. Nuestro mundo de percepción con sus tonos, colores, el horizonte, la bóveda celeste, etc., es algo completamente evidente para nosotros, y, sin embargo, es un mundo específicamente humano. Para nuestro conocimiento, esta imagen del mundo, directamente experimentada por intuición, es naturalmente el punto de partida para la adquisición de las otras.

Se da un paso muy importante para la ampliación de esta imagen espacial del mundo, cuando convertimos en contenido de nuestra representación el mundo anterior a lo que hemos experimentado directamente y a lo que se nos ha dado intuitivamente. Por medio de los propios recuerdos, por las experiencias y relatos de los demás, por las observaciones geográficas y astronómicas y las reflexiones de que son objeto, llegan los hombres a obtener imágenes tan vastas del mundo. Entre ellas hay que distinguir dos tipos. El

mundo es considerado como finito, como una realidad bien ordenada y limitada (concepto que viene expresado con la palabra griega *Kosmos*, que significa ordenación) con la Tierra como punto central. Este sistema del Universo, llamado de Ptolomeo, predominó en la Antigüedad y en la Edad Media. Más tarde fué postergado por el de Copérnico, cuya afirmación fundamental es : mundos infinitos en el espacio infinito ; también se manifestó pronto la idea de la infinitud del tiempo.

La revolución profunda que se operó en la vida espiritual a consecuencia de esta transformación de la imagen del mundo puede observarse especialmente en Giordano Bruno (que murió en la hoguera en 1600). Todo el mundo « sabe » hoy esta infinitud del espacio y del tiempo, pero no todos, ni mucho menos, la « viven » emocionalmente.

Estos tres tipos de la imagen sensitivo-espacial del mundo, del Cosmos que se imagina como limitado y de la infinitud del espacio y del tiempo, interfieren con otra serie de tipos diferentes. En las imágenes del mundo, con carácter de mito naturalista, la Naturaleza es concebida como algo vivo y animado. Así puede hacerse vivo el sentimiento de afinidad, de refugio en la Naturaleza, de confianza en ella, si se la cree dotada de esencia y fuerzas espirituales efectivas, íntimamente ligadas al hombre y que actúan a su alrededor. Por otra parte, éstas pueden ser tomadas por enemigas ; así, el sentimiento de temor al mundo, el terror a las malvadas potencias demoníacas, propio

de esta imagen del mundo, puede llenarse con un contenido sentimental tan angustioso y torturador que el librarse de él aparezca como una salvación.

Esta imagen mítico-naturalista del mundo palpita en el fondo de la Filosofía animística de la Naturaleza en tiempo del Renacimiento (por ejemplo, de un Paracelso [1493-1541]), y de la Filosofía romántica de la Naturaleza, de Schelling; también revive en la Teosofía, en la Antroposofía y en la Astrología del presente, y aquí se complica con la Mecanística, que ya posee otro carácter diverso.

Antes de acometer su estudio, advirtamos que la imagen naturalista del mundo, por su carácter intuitivo, lleva impreso el sello de un gran primitivismo.

La Naturaleza se toma aquí en su maravillosa visión abigarrada y pletórica. Se intenta poseerla espiritualmente, no buscando « leyes » abstractas, sino —como, por ejemplo, Goethe—observando los « tipos » y « fenómenos primarios », de los que deducir la abundante variedad de lo directamente contemplado. Uno se absorbe amorosamente en la contemplación de los fenómenos aislados, como nubes, formas de montañas, cristales, insectos; otro se detiene en lo visible y corpóreo, y se suscita un vivo sentido morfológico para todo lo plástico.

De la tendencia a determinar la realidad lo más exactamente posible, es decir, numeralmente, se ha derivado la imagen mecánico-naturalista del mundo con su observación unilateral de lo cuantitativo.

En el fondo de los fenómenos dados intuitivamente hay algo que, en calidad de materia, energía como un conjunto de moléculas, átomos, electrones, es susceptible de la más exacta determinación. El curso del mundo puede ser pensado como un mero movimiento mensurable. La Naturaleza entonces no solamente queda desposeída de « alma », sino que al mismo tiempo se le arrebata toda su plenitud de cualidades, intentándose reducir todas las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas ; por ejemplo, la diferencia de los colores es consecuencia del número de vibraciones. Y así, los fenómenos de la Naturaleza, cuanto más calculables matemáticamente se presentan, tanto más fáciles de prever y de dominar aparecen. Esta imagen del mundo se ha apoderado de tal manera del pensamiento que se hace extensiva sin reparos a todo. También la esencia vital, incluyendo al propio hombre, se convierte en una máquina complicada *(l'homme machine* de la Mettrie [1748]) ; la actividad espiritual se imagina como compuesta de átomos espirituales, de sensaciones (psicología sensualista) ; las comunidades humanas, y también los Estados, se entienden formados por pactos entre los individuos (teoría del pacto).

Hasta ahora, esta consideración mecanicista del mundo había trabajado sobre factores absolutos (fuerzas últimas, partículas) y sobre espacio y tiempo como algo sólido ; pero la teoría general de la relatividad, de Einstein, ha intentado dar un carácter relativo a las magnitudes espaciales, a las medidas temporales y a todas las medidas.

En un sentido más profundo y vasto aún, se manifiesta la relatividad de nuestro pensamiento, cuando comparamos unas con otras estas imágenes del mundo. Adviértese que en « relación » con una u otra manera humana de considerar (o « criterio » interior de conjunto), se representa de una manera u otra el mundo en su constitución objetiva.

Pero de ello se deduce también que esta « relatividad » no significa en modo alguno que nuestras teorías del mundo sean meramente « subjetivas » y que carezcan de valor objetivo. Se trata solamente de apreciar en cada caso el alcance de la modalidad subjetiva. Cuando se separa de ella el aspecto objetivo, cuando se la da carácter absoluto, se concede un mayor valor a la imagen del mundo antes preferida y empieza la lucha de las imágenes del mundo — en el fondo, infructuosa. La naturaleza de artista de Goethe sentía profundamente la aridez total y la monotonía de una concepción mecánica de la naturaleza que prescindiese de lo cualitativo, y él mismo vivía y se agitaba en una imagen naturalista del mundo con su plenitud de cualidades intuitivas. Y como presuponía erróneamente que estas imágenes del mundo debían tener una importancia absoluta y que sólo podía haber *una* válida, atacó apasionadamente la teoría mecánica de Newton en su *Teoría de los colores*, lo que le hizo objeto de ataques por parte de los físicos de tendencias mecanicistas de su tiempo, algunos de los cuales se negaron a tomarlo seriamente.

Entre los mismos niños se impone ya una notable variedad de las imágenes del mundo ; interesante es, en este aspecto, una comunicación de Jaspers sacada del libro de Üxkülls, *Materiales para una concepción biológica del mundo* (Munich, 1913). « A la pregunta de dónde vienen los cubos de lavar, contestó un muchacho aldeano de Hesse : « Crecen » sobre los árboles en la profundidad del bosque. Una niña de Berlín dijo inmediatamente que estaban « hechos ». ¿ De qué ? De madera. Pero ¿ de dónde viene la madera ? Y al afirmar que los árboles no son hechos, sino que crecen, replicó la niña : ¡ Cómo ! ; en algún sitio tienen también que ser hechos. » Así, el mundo, para un niño, es algo misterioso que crece y se desarrolla, y, para otro niño, es algo que se hace de una manera comprensible.

A las tres imágenes del mundo corresponden los tres tipos de actuación humana: al mítico-naturalista, el poder mágico; al naturalista (orgánico), el poder irracional; al mecánico-naturista, la actividad técnica.

En la acción mágica, se presupone que un pensamiento interior ejerce una influencia sobre otra cosa — corporal, sobre otras almas, o sobre divinidades — sin ninguna mediación. Regularmente, lo « interior » imaginado como elemento actuante, se manifiesta exteriormente de alguna manera : en palabras (fórmulas de conjuro) o en determinados actos; pero, al imaginar su eficacia, no se piensa en sus elementos exteriores, sino en su sentido íntimo.

La acción sobre lo orgánico, que es naturalmente descriptible, pero no mecánicamente explicable y por

ello no « factible », escapa a un cálculo apriorístico, necesita un « instinto », una « experiencia de vida », un « poder », que no puede ser aprendido ni enseñado racionalmente, sino que, por su propia naturaleza, nace espontáneamente en el sujeto y va desarrollándose en él por una experiencia puramente personal.

En cambio, en cuanto se toma la realidad como un mecanismo natural es posible calcularla y producirla con la inteligencia y es dominable por la técnica. La ciencia de la naturaleza y la capacidad de obrar técnicamente puede adquirirse por la enseñanza, el estudio y la práctica. En medio del mundo sensible espacial dado, nace el mundo técnico de las máquinas, multiplicable a placer y del que casi todo el mundo puede servirse. Hasta la propia vida humana, especialmente la vida de las colectividades, se « organiza » — más exacto sería decir : se « mecaniza » —, se pone en « marcha ». Claro que toda técnica llega a un límite, en el cual el mismo procedimiento técnico vuelve a necesitar la « capacidad » del dueño y, con ello, de la conciencia de la responsabilidad, de la intrepidez, de la decisión.

La concepción puramente técnica de las cosas, la conciencia de que son « hechas » y siempre « factibles », las rebaja al grado de sustituíbles, fungibles, de las que sólo el precio importa y su aspecto cualitativo retrocede ante el cuantitativo del precio de fabricación o de adquisición.

A otra posición contrapuesta a lo real responde la imagen naturalista del mundo ; la conciencia de que

todo nuestro poder no conduce a un hecho estrictamente calculable, de que éste más bien permanece dependiente de un incalculable (del « Destino »), produce una sensación de veneración.

2.° De la imagen sensitivo-espacial del mundo distinguimos (de acuerdo con Jaspers) la anímico-cultural. Aquélla es representable sin lo espiritual ; por el contrario, la vida anímico-cultural sólo puede realizarse en el mundo anímico-espacial, en la « naturaleza ». Pero se distingue de ésta lo mismo que diferenciamos lo interno de lo externo; existe en los motivos, tendencias, valoraciones, ideas, en una palabra, en cuanto tiene un sentido, en lo comprensible.

a) Todo individuo acepta en primer término como comprensible lo espiritual propio de cada persona. Por eso, para el *ingenuo* esto es lo único posible, dotado de un valor universal, y, al mismo tiempo, lo único « racional » ; todo lo que se aparta de esto es « insensato ». Además, todo lo que viene a su conocimiento, del pasado y del extranjero, es considerado como algo esencialmente idéntico con su propia vida espiritual. En la imagen del mundo del ingenuo desaparece la historia ; él vive solamente en el ámbito de lo que directamente experimenta ; no se imagina, ni por un momento, la estrechez de su horizonte, ni piensa que allende los montes hay gente que también vive. Como no siente la comparación, no tiene tampoco conciencia de su propia naturaleza, ni planteamiento de problema, ni duda seria alguna de lo que sea verdadero o más valioso. Contra todo lo extraño predomina la des-

confianza y la incomprensión ; en él sólo pueden encontrarse motivos y objetivos de la propia vivencia ; pero quien contempla desde fuera este caso se inclina fácilmente a interpretarlo como de mala voluntad o estupidez.

b) Un nuevo tipo se abre paso cuando aparece la conciencia : reconócese la existencia de una vida espiritual diferente, de la que se originan otro proceder, otras instituciones, una cultura diferente. Por ejemplo, los griegos — piénsese sobre todo en Herodoto — ven objetivamente y se interesan por pueblos y culturas extranjeras en su carácter especial y exótico. Al mismo tiempo se separa el sujeto, en calidad de alma comprensible, del aspecto objetivo de la cultura que se pone frente al alma como su expresión y su creación. Junto a la comprensión de la cultura objetiva se desarrolla la comprensión del hombre y de su vida espiritual. Y aunque siempre estén en mutua relación, puede, sin embargo, lo subjetivo o lo objetivo colocarse en el punto central de la consideración. El mundo objetivo de la cultura aparece luego en contraste con el mundo subjetivo de la vivencia, al mismo tiempo como un mundo de lo substancialmente independiente del vivir y del crear, como el mundo de las ciencias, del arte, de la moral y religión, con sus leyes espirituales, como el mundo de la técnica y de la economía, como el mundo de las estructuras sociológicas : del Estado, del Derecho, de la Iglesia, de las asociaciones económicas, en una palabra, como un mundo del « espíritu objetivo » (en el sentido que le da Hegel).

Aquí las personalidades se ven siempre sólo exteriormente, y se estiman por sus « actividades », « descubrimientos » y « obras » objetivas.

El otro miembro de relación lo forman el mundo de la vivencia y de la humanidad subjetivas. Frente a lo objetivo se manifiesta la concepción racional ; aquí, por el contrario, la comprensión intuitiva. En este aspecto se ven sobre todo « hombres » y se consideran las « obras » sólo en relación con las « personalidades » que en ellas se manifiestan.

El conocimiento del variadísimo mundo del espíritu objetivo y la comprensión de lo extraño en su abigarrada plenitud pueden llevarnos a un « psicologismo » y, con ello, a un « relativismo » enervador. Ya no nos detenemos a distinguir entre verdadero y falso, entre útil y nocivo ; nos limitamos a comprender la evolución de una cosa, guiados por la creencia de que con la « historia » tenemos ya la « crítica ». Con el esfuerzo puesto en comprenderlo todo, olvidamos la selección, la crítica, la lucha. El hombre puede por este camino perder su propia existencia y la conciencia de su poder de acción y de su responsabilidad. Descubrimos aquí el peligro de la « cultura general » y especialmente de una « universalidad », que acaba por paralizar el centro viviente de la personalidad, la voluntad, y lleva al nihilismo. (Con sagacidad psicológica describe Nietzsche [1844-1900] este tipo en el capítulo de Zaratustra : « La sombra ») (1).

(1) Véase mis *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, 11-13, Stuttgart, Strecker y Schröder, 1923.



Otro camino opuesto consiste en considerar como normativa una cierta estructura histórica de la cultura : lo que ha sucedido históricamente es considerado como lo justificadamente existente. Este « historicismo » determina la tendencia a conservar lo existente, y, precisamente con ello, una paralización de la vida espiritual.

3.° La convicción de que el mundo no se agota con lo que se puede percibir sensiblemente en el espacio y en el tiempo y con lo que se puede comprender y concebir interiormente, ha hecho surgir en todos los tiempos imágenes metafísicas del mundo, que enfocan la totalidad, lo último, lo absoluto. El hombre, dada su estructura espiritual, no puede prescindir de proponer algo como absoluto, aunque sea la nada, es decir, la afirmación de que no existe ningún absoluto.

a) Lo absoluto puede tomarse como lo omniactual y omnipresente. Lo absoluto no es en este caso ningún « más allá », ningún « mundo ultraterreno », sino realmente el conjunto de lo dado directamente en su concreción sensible y presencia corpórea. Señalaremos como ejemplos tipo la imagen del mundo de los griegos, la sensación del mundo de Goethe y la aspiración ideal de Nietzsche.

b) Lo absoluto se toma como un « allende », diferente de nuestro « aquende » ; como una cosa « en sí », que hay que distinguir de nuestro mundo de fenómenos. Esta separación se hace más profunda al considerar el « aquende » como el mundo de lo finito, de lo

imperfecto, del pecado y de la abyección, y situar todo lo verdaderamente estimable en el « allende ».

Pero en alguna ocasión se intenta tender un puente sobre este abismo (que se ha ido profundizando de un modo insospechado), admitiendo una serie de gradaciones de realidad, que, sobre todo, representan grados de valoración y sugieren con ello la idea de que lo real (que, sin embargo, puede existir o no) debe presentar también una tal gradación. Así, lo metafísico aparece como un « más allá » que presenta todo lo verdaderamente valioso y al mismo tiempo la verdadera realidad, el máximo grado del ser en el que el « mundo actual » (morada de todo lo que carece de valor y de todo lo aparentemente valioso) participa en lo poco que tiene de útil.

2. La esencia del conocimiento (psicológico, lógico, epistemológico)

La gran diversidad de las imágenes del mundo y nuestra natural convicción de que no pueden ser verdad dos cosas que se contradicen, y de que la realidad sólo puede ser una, obligan a dirigir la reflexión humana hacia las cuestiones del conocimiento. La primera cuestión que se plantea es la de su esencia. Como el conocimiento es, en el sentido de idea adquirida, el resultado del conocer, empezamos esta cuestión determinando la esencia del conocer, presuponiendo que todos la consideran como adecuada, es decir, que corresponde al sentido de la palabra. Nosotros decimos :

Conocer es el acto de aprehensión espiritual de un objeto, el cual se supone también que existe independientemente del conocimiento.

1.° Si el pensar se toma como un proceso anímico-espiritual, su investigación compete a la Psicología. Ésta analiza y describe las sensaciones de conocimiento e intenta fijar las normalidades de su realización. La Psicología supone asimismo, como la ciencia supone respecto de la naturaleza exterior, que en la conciencia todo está sometido a leyes; en este sentido es también una ciencia natural, porque (como sostiene Kant) puede observarse la esencia de la naturaleza en la existencia y aparición de los fenómenos según leyes generales.

Como ejemplo de una normalidad física podemos aducir que estamos convencidos de haber « conocido » algo, cuando hemos logrado referir a lo conocido una cosa « nueva », « desconocida », « incompatible », que se nos haya presentado (1).

Compete igualmente a la Psicología investigar cómo se relaciona el proceso del conocimiento con la vida de la conciencia y con el proceso general de la vida, y qué importancia biológica tiene (puesto que la Psicología puede considerarse también como una rama de la Biología). Reflexionando sobre las imágenes del mundo, muchos habrán observado que el pensar no deduce

(1) Es el proceso al que, desde Herbart (1776-1841), se acostumbra a dar el nombre de «apercepción»; véase mi obra *Die Apperzeption und ihre Bedeutung für Unterricht und Erziehung.* 2.ª ed. 1921, Berlín, Reuther & Reichard,



puramente de sí mismo estas imágenes que se agitan ante él, sino que en esta operación está influído en gran manera por valoraciones, deseos, aspiraciones y tendencias volitivas, en las cuales radica.

Finalmente, la Psicología tiene que investigar además la evolución del proceso cognoscitivo en el hombre y en el animal, en el niño y en el adulto.

Toda consideración e investigación psicológica del conocimiento se limita — en virtud de su finalidad — a cuestiones objetivas. Pero el investigar si es también realmente « conocimiento », es decir, si es verdadero o válido lo que colectividades aisladas o totales sienten como conocimiento, cae fuera del campo propio de la Psicología, y constituiría una exageración de su cometido, sería « psicologismo ».

2.° Hay que buscar más bien en la Lógica la decisión de esta cuestión de legitimidad. En primer lugar, dejemos sentada la diferencia fundamental de la consideración psicológica y lógica del pensar y del conocer. Puede servir de ejemplo la ley de contradicción, según la cual dos proposiciones que se contradicen no pueden ser ambas verdaderas. Se refiere a ideas (es decir, al contenido o sentido de proposiciones), no a sensaciones de pensamiento. A menudo, se cambia psicologísticamente el sentido de aquella ley lógica, sentando la afirmación de que los hombres no pueden tener por verdaderas a un mismo tiempo dos proposiciones que se contradicen. Pero aunque pudiesen sostenerlo (lo podrían sostener muchos alienados — ¡ y no solamente ellos !) — no sería posible deducir de



este hecho la validez de ambos juicios. Las cuestiones de legitimidad no pueden decidirse fundamentalmente apoyándose en hechos positivos, y tampoco es posible lo contrario. Un juicio determinado podría ser verdadero y, por tanto, legítimo, aunque la mayoría o todos los hombres lo tuviesen por falso.

La consideración psicológica se refiere a hombres reales, a su vida espiritual y, con ello también, a sus sensaciones de conocimiento ; la Lógica, por el contrario, se refiere a « ideas », y, por tanto, a lo que puede ser contenido de sensaciones de conocimiento ; en lo cual, sin embargo, la Lógica prescinde completamente de la realidad y del proceso positivo, y de la realización de tales sensaciones. Es, podríamos decir de acuerdo con Pfänder, una ciencia sistemática de las ideas : tiene que conocer la esencia y clases de ideas ; poner de relieve sus últimos elementos, de los que se forma ; investigar las modalidades y leyes de formación de las distintas clases de ideas, y tiene, por último, que investigar las diferentes relaciones, referencias y coincidencias en las cuales se hallan mutuamente ideas de igual y diversa manera.

Las proposiciones lógicas exigen a sus afirmaciones una certidumbre absoluta, que no pueda vacilar por ninguna posible experimentación ulterior ; mientras las conclusiones psicológicas, que se encuentran continuamente con hechos de experimentación, tienen que dejar siempre el paso libre a nuevas experiencias, por ejemplo, a la experiencia de que hay hombres que tienen por verdaderas, frases que todos los hombres

observados hasta entonces tenían por falsas. Por eso, las proposiciones lógicas no pueden ni necesitan tener una fundamentación psicológica. La opinión contraria (la psicologística) descansa en que se confunde la obligación sentida del pensar con la necesidad inteligente del ser, y del ser de un cierto modo.

No obstante, mientras la Lógica se mantiene completamente independiente de la Psicología, ésta presupone a la Lógica en un doble aspecto; acepta especialmente — como todas las ciencias — la validez de las proposiciones lógicas, sobre todo las del principio de contradicción; pues ella misma admite como verdaderas ciertas proposiciones y rechaza por falsas, sin más razón, todas las que las contradicen. Luego necesita también de la ciencia de las proposiciones lógicas, si quiere reconocer que los procesos intelectivos son realmente suficientes en la vida espiritual del hombre.

La Lógica, en su forma más primaria, no es — como se acepta ordinariamente — una ciencia «normativa» o «práctica», sino puramente «teórica», que nos comunica el conocimiento de aquel mundo característico — irreal — de las ideas. Sólo cuando no se entienden por «normas» mandatos ni ideales, sino módulos del juicio de lo válido, puede decirse que la Lógica es una ciencia de normas, pues, de hecho, sus resultados pueden servir de valoración, especialmente del juicio de la certeza de las ideas y de las coincidencias de ideas. Pero esta aplicación práctica es extraña a la Lógica (como a toda ciencia). Hagamos constar todavía que, aun en semejante aplicación práctica, estas

leyes lógicas no son leyes naturales, sino leyes normativas.

Sólo después de haber hecho esta distinción fundamental entre Lógica y Psicología del conocimiento, podemos abordar nuestra cuestión principal de si la Lógica puede decidir sobre la validez de los conocimientos. Según lo dicho, cabe responder afirmativamente sólo hasta el punto de poder juzgar si las ideas son ciertas. De momento, « certeza » no significa lo mismo que « verdad ». « Cierta » es una idea o un conjunto de ideas en sí ; es decir, cuando su contenido, en virtud del principio de contradicción, está libre de contradicción. « Verdad », por el contrario, significa la coincidencia de las ideas (especialmente de los juicios) con sus objetos (contenido).

3.° No obstante, fijar las condiciones generales según las cuales las ideas son verdaderas, es una tarea que escapa a la competencia de la Lógica. Cae bajo el dominio de una rama especial de la Filosofía, de la Teoría del conocimiento. Ésta, por un lado, tiene que describir el pensar según su esencia y sentido, y, por otro, tiene que plantear las cuestiones referentes a su validez, y resolverlas.

La descripción se realiza siguiendo el método « fenomenológico » que ya conocemos : Con ejemplos sacados del ámbito general de conocimientos se intenta fijar los caracteres comunes a todos ellos, lo que les corresponde por su esencia. Nos proponemos, pues — aunque partiendo de la experiencia (« empírica ») —, determinar la cualidad supraempírica del conocimien-

to, lo que puede predicarse de él *a priori* (es decir, desde el primer momento, independientemente de la experiencia), y lo que debe constituir un contenido de cada conocimiento real.

Estos rasgos esenciales son: el conocimiento contiene necesariamente una relación entre dos miembros diferentes: sujeto y objeto. Esta relación no puede alterarse: por parte del sujeto es una « percepción », mientras que por parte del objeto es la posibilidad de « ser percibido ». Además, el sujeto actúa fuera de sí mismo en un terreno trascendente, mientras que al objeto le es indiferente, por decirlo así, ser percibido o no por el sujeto. El sentido del conocimiento exige que no origine modificación alguna en el objeto, sino que éste sea fielmente percibido; por el contrario, significa un cambio en el sujeto, pues de él nacen nuevos contenidos de conciencia derivados del conocimiento de aquel objeto. Mientras en el acto de obrar, el objeto queda determinado por el sujeto, en el de conocer pasa lo contrario. La representación del objeto, que por ello nace en el sujeto, se llama « objetiva », mientras concuerda con el objeto; naturalmente, la representación más objetiva se diferencia del propio objeto en su calidad de contenido de conciencia del sujeto individual. Que en este sentido sea « subjetiva », por pertenecer al « sujeto », no significa, sin embargo, que, siendo subjetiva, carezca de valor objetivo.

Ciertamente, la actitud del sujeto en el conocer es « receptiva », en cuanto registra las características peculiares del objeto; pero no necesita por ello el su-

jeto ha de mantenerse en actitud pasiva, sino que puede manifestarse activamente y hasta de modo « espontáneo », especialmente en la producción y formación — no del objeto, pero sí — de la representación del objeto. Esta última pertenece al sujeto, mientras el propio objeto permanece siempre independiente del sujeto, aunque éste puede dirigirse tan intensamente hacia el objeto, que « crea » y esté convencido de haberlo « percibido » en forma adecuada. Ciertamente puede decirse : No hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. Pero los dos miembros de esta « correlación » no quedan totalmente confundidos en ella. Después de desligada esta relación, el objeto deja de ser un « objeto » para el sujeto y puede continuar subsistiendo « en sí ». Otro tanto puede decirse del sujeto ; sólo que éste permanece « sujeto », pero no cognoscente en relación al objeto de que hablamos en nuestro caso, sino con referencia a otros, sintiendo, valorando, queriendo algo más.

Mientras consideramos al objeto como existente por sí, se hace distinguir lo cognoscible, que aun no ha sido conocido, de lo que de él ha sido « objeto » para nosotros, de lo que hemos « conocido » ya. También nos es dado « opinar » sobre lo primero. Con ello se produce el fenómeno curioso de un conocimiento (esquemático) de lo « aún no conocido ». En ello consiste la « conciencia del problema », y de ello se deriva el esfuerzo para ensanchar siempre las fronteras de nuestro conocimiento, lo mismo que la conciencia de la insuficiencia de nuestro conocimiento.

Cuando hablamos de un objeto « en sí », cuando indicamos su independencia del conocimiento (en sentido lógico y psicológico), esto se extiende a todos los objetos, porque lo exige la misma significación del conocimiento ; pues si éste no intentara comprender el « en sí », cambiaría de alguna manera los objetos (o los produciría » él), y entonces los falsearía, o el conocimiento se hundiría en una actividad fantástica poética.

Según la certeza con que se contesta a la pregunta de si podemos adquirir conocimientos y hasta qué punto, distinguiremos las tendencias del dogmatismo escepticismo y criticismo.

Para el « dogmatismo », nuestro pensamiento y conocimiento no tienen límites. Se basa en la inquebrantable fe en la capacidad de obrar del hombre. Pocas veces se ha realizado una gran tarea sin esta « fe ». De todas maneras, carece por de pronto de fundamento, y va acompañada a menudo de ligerezas y de un deseo de especulaciones y postulados harto atrevidos, y, por ende, está expuesto a graves errores y confusiones. De ahí que, psicológicamente, se comprenda que el hombre haya caído no pocas veces en el « escepticismo », su polo opuesto, es decir, en la duda sobre todo conocimiento. Pero si el escéptico pretende afirmar que no existe absolutamente ningún conocimiento, se contradice a sí mismo ; pues, por lo menos, esta sola afirmación afirma que es verdadera, y encierra, por tanto, un conocimiento. Propiamente, el escéptico tendría que renunciar a hacer ninguna afirmación, cosa a que nadie quiere resignarse.

El « criticismo » intenta reunir lo que hay de razonable en el dogmatismo y en el escepticismo, pues comparte con aquél la confianza en la capacidad cognoscitiva del hombre, y toma de éste la reflexión y la duda que se presentan en contra de aquél ; pero no se deja arrastrar a la duda absoluta del conocimiento, sino que se encamina a un análisis escrupuloso de la calidad y límites de nuestro conocimiento, de sus caracteres (« criterios de verdad ») y del grado de su seguridad.

Este examen nos lleva, entre otras cosas, a la importante distinción de los objetos en « fenoménicos », « ideales » (o « ideados ») y « reales », pues éstos se hacen accesibles al conocimiento de diversas maneras.

Bajo el nombre de objetos « fenoménicos » (1) se entienden aquellos hechos de conciencia propios, que se dan al sujeto que los experimenta directamente y con evidencia ; así, por ejemplo, las sensaciones experimentadas de colores, tonos, olores, etc. Lo blanco y lo negro que se observa al mirar las páginas del texto de este libro, pueden servir de ejemplo de objeto « fenoménico ».

Cuando, partiendo de estas percepciones concretas, establecemos conceptos abstractos (como el color blanco o negro, la página, el rectángulo), entonces se for-

(1) Esta palabra viene del griego φαινόμενος, fenómeno. Aquí la usamos en el sentido de « hecho », pues a los hechos les damos el nombre de « fenómenos ». No hay que pensar aquí en la distinción (kantiana) entre « fenómeno », algo que se manifiesta, y la « cosa en sí ».



man los objetos « ideales », es decir, que sólo existen en el pensamiento, que por su parte pueden ser relacionados entre sí y sometidos por nosotros a múltiples variaciones. A esta clase pertenecen los objetos de la Matemática pura (números, figuras), los de la Lógica (concepto, juicio, conclusión, demostración, etc.), los de la Fenomenología (seres, relaciones entre seres), las imágenes ideales éticas y estéticas (1).

Sin embargo, los objetos « fenoménicos » no son independientes de nuestra conciencia, ni los « ideales » lo son de nuestro pensamiento. Pero, desde el momento en que se convierten en objetos del conocimiento, deben ser concebidos inmediatamente como independientes de este conocimiento, y, no obstante, en este sentido, como existentes « en sí »; pues ahora, como en todo momento, el sentido del conocimiento consiste en concebir los objetos tales como son « en sí ».

De estas dos clases se distinguen aún los objetos « reales », de los cuales se supone que existen independientemente, no sólo de nuestro conocimiento, sino también de nuestro pensamiento. Por ejemplo: nosotros admitimos generalmente la existencia de un sistema solar « real », y aceptamos también que el curso total de la Historia mundial es un hecho real (que, ahora, ha « pasado » ya).

A la diferencia de estas tres clases de objetos, co-

(1) Nótese que la palabra « ideal » tiene también un doble sentido. Hasta ahora la hemos usado puramente en el sentido de « una cosa pensada »; pero en este momento responde al sentido de « perfecta », propio del sustantivo « ideal ».



rresponde la diferencia de la calidad de nuestros conocimientos. De los objetos ideales es posible tener un conocimiento, acompañado de la siguiente convicción: *tiene que ser así;* no es posible pensar lo contrario. En cambio, el carácter del conocimiento de los objetos fenoménicos y reales se concreta de este modo: « *es así* ». Leibniz (1646-1716) llamaba a aquellos conocimientos *vérités de raison* (« verdades de razón »), y a éstos, *vérités de fait* (« verdades de hecho »). Con esto puede relacionarse la distinción que establecía Kant entre juicios (proposiciones) que tienen un valor *a priori* (independientemente de la experiencia, y, precisamente por esto, necesarios de una manera absolutamente universal y objetiva), y los *a posteriori*, que pueden ser siempre refutados o modificados por nuevas experiencias.

En un tiempo en que no se había llegado a distinguir aquellas tres clases de objetos, pudo nacer la opinión de que fuese posible y eficaz obtener de aquellos objetos conocimientos dotados de universalidad y necesidad absolutas. Y como se llamó « razón » *(ratio)* la facultad de tales conocimientos, los representantes de esta teoría se llamaron « racionalistas ». En oposición a ellos, los « empiristas » sostuvieron que la razón conducía al error con sus especulaciones y que la única fuente segura del conocimiento real es la experiencia (en griego: ενπειρία, *empeiria*). Los « sensualistas » redujeron aún más este concepto, llegando a sostener que la « experiencia » consiste en meras sensaciones, esto es, impresiones de los sentidos *(sensus)*.

El « criticismo » de Kant inició la superación de la lucha que sostenían estas teorías parciales. Con su método « trascendental » intentó demostrar que en el conocimiento del mundo real deben influir conjuntamente « la razón » (más exactamente : la « inteligencia ») y los « sentidos », y que en este conocimiento se contienen elementos verdaderos *a priori*, lo mismo que *a posteriori*. Husserl ha dado nuevas luces en esta cuestión, basándose en el método « fenomenológico ». Por este camino se llega a la conclusión de que la esencia y las afinidades de esencia pueden deducirse lo mismo de los objetos fenoménicos que de los ideales, y en proposiciones con un valor *a priori*. Cierto que se parte de los objetos individuales para hacerse, mediante ellos, en calidad de ejemplos, una idea clara, sobre la esencia y las relaciones de esencias. Si se quiere dar el nombre de « experiencia » al hecho de partir de lo individual, cabría distinguir esta experiencia « fenomenológica » de lo que ordinariamente llamamos experiencia ; como « inductiva », cuyo objetivo no es el conocimiento de la esencia, sino el conocimiento del hecho positivo, es decir, una investigación de la realidad. La cuestión de la objetividad queda a un lado en la investigación de la esencia ; queda « entre paréntesis », según la acertada frase de Husserl. Por ejemplo, según el método « fenomenológico », puede verse en qué relación esencialmente necesaria se hallan el Derecho y el Estado. Entonces quedan fuera de nuestra consideración cuestiones objetivas como éstas : qué Estados existen, qué relaciones jurídicas se dan en

ellos, etc. Todo lo objetivo puede determinarse solamente por el camino de la experiencia inductiva, y, por eso, sólo *a posteriori* pueden obtenerse juicios válidos. Las proposiciones apriorísticas de las « ciencias de la esencia » sólo hipotéticamente pueden aplicarse dentro de las «ciencias objetivas», especialmente bajo la suposición de que lo objetivo lleva en sí tal o cual esencia. Así, por ejemplo, cuando una colectividad que existe objetivamente es un « Estado » (y sólo en cuanto lo es), tiene que presentar las cualidades de la esencia « Estado».

3. El problema de la realidad

Tanto los objetos « fenoménicos » como los objetos « ideales » pertenecen al espíritu mismo, en cuanto lo « fenoménico » es dado inmediatamente al sujeto como contenido de su conciencia, y lo « ideal » como producto del pensamiento, como « meramente pensado ». Los objetos « reales », por el contrario — fieles al sentido de la palabra « real » —, tienen que existir independientemente del espíritu, tienen que serle « trascendentes ». Entonces se nos presenta la cuestión : ¿ cómo podemos llegar a tener un conocimiento de ellos si se encuentran « fuera » de nuestro espíritu ? La afirmación de que el mundo real existe como algo trascendente a la conciencia, ¿ no es una afirmación ingenua, imposible de sostener frente al pensamiento crítico ?

De aquí ha surgido el « problema de la realidad », que desempeña un papel preponderante en la Filoso-

fía moderna, y frente a él se han formado diversas tendencias epistemológicas, que discuten ante todo el derecho a hacer afirmaciones realísticas.

Tenemos que convenir ahora en que esta convicción del « ingenuo » — en nuestra vida práctica todos adoptamos una actitud « ingenua » — se presenta en primer lugar bajo una forma que está expuesta a considerables objeciones y que no puede sostenerse frente a un pensamiento crítico.

El ingenuo está firmemente convencido, en principio, de que el mundo es « en sí » tal como él lo percibe por los sentidos. Esto es una cosa evidente para él, por la sencilla razón de que, al principio, no se da cuenta de que su percepción es un acto subjetivo: para él, las cosas están simplemente allí. El hecho de que estén allí a causa de actos de percepción no le es conocido ordinariamente hasta que advierte que sus semejantes sustentan una opinión distinta, o hasta que se da cuenta la equivocación que encierran sus propias percepciones erróneas. De ahí que muchos superen la forma « ingenua » del realismo gracias a las experiencias de la vida práctica. Desarrollada sistemáticamente esta forma, llega al realismo « crítico » por la recopilación de las investigaciones de la Física, la Fisiología y la Psicología. Estas ciencias nos demuestran que las cualidades de las cosas percibidas directamente (color, temperatura, estabilidad, blandura, sabor, etc.) no pertenecen « en sí » a éstas, sino que sólo están allí « para nosotros » en cuanto ciertos procesos físicos o químicos se presentan en forma de « exci-

tación » a nuestros sentidos y provocan en ellos ciertos procesos psicológicos « normales ». De aquí se deduce que las cualidades llamadas « secundarias » desde Locke [1632-1704]) no pertenecen a las cosas « absolutamente », sino « relativamente », esto es, « en relación » con sujetos perceptores dotados de determinadas cualidades anímico-corporales (« psico-físicas »). Esto da lugar a distinguir en la conciencia entre las cosas mismas y sus fenómenos. En esta distinción radica la separación entre el realismo « crítico » y el « ingenuo ». Tomados en sí estos « fenómenos », han de ser colocados entre los objetos « fenoménicos », en calidad de contenidos de conciencia. Pero, en nuestra actitud ordinaria, no los tomamos propiamente por objetos ; más bien nos representan inmediatamente los mismos objetos reales, hacia los cuales se dirige toda nuestra intención perceptiva.

Pero, precisamente, cuando nos damos cuenta con toda claridad de esta « trascendencia » de la percepción y del pensamiento sobre ella formado, fijado también por el realismo « crítico », se presentan cuestiones como ésta : ¿ cómo tiene que proceder el conocimiento — proceso meramente en el sujeto — para aprehender el objeto « trascendente », para concebirlo tal como es « en sí » ? ¿ Cómo puede salirse de sí misma la conciencia cognoscente ? ¿ No tiene que quedar inevitablemente limitada a su contenido ?

Además, aun admitiendo que haya nacido en el sujeto un contenido de conciencia concordante con el objeto, ¿ cómo puede convencerse el sujeto de esta

concordancia y, con ello, de la « verdad » del contenido en cuestión ? ; ¿ qué caracteres (« criterios ») de verdad hay para las proposiciones sobre lo « real » ?

A muchos les pareció, y les parece, imposible resolver esta cuestión. En este sentido se manifiesta la poderosa corriente antirrealista de la filosofía moderna. Sin embargo, la convicción realista existe y, aunque se la considere falsa, es un hecho que hay que explicar, mayormente cuando todos continuamos siendo realistas tanto en la vida práctica como en las ciencias especiales, a pesar de que rechacemos el realismo en la teoría del conocimiento. Y como se cree generalmente que aquellos enigmas del proceso del conocimiento, derivados de la « trascendencia » de los objetos reales, no se dan frente a los objetos fenoménicos e ideales, se acude al recurso de convertir los supuestos objetos « reales » en « fenoménicos » o en « ideales ».

En la teoría del conocimiento han adoptado la primera solución las teorías llamadas « positivismo », « idealismo subjetivo », « conciencialismo » o « filosofía de la inmanencia » (1).

(1) « Positivismo », porque sólo se quieren reconocer los «hechos positivos »; pero éstos sólo se ven en los contenidos de conciencia inmediatos y evidentes y, posiblemente, sólo en las sensaciones (como Ernst Mach, 1838-1916). — « Idealismo subjetivo », la denominación se explica por el abuso, usual desde Locke, de la palabra « idea », para indicar todo contenido de conciencia. La tesis de los « idealistas subjetivos » es, pues, ésta : Los objetos llamados «reales» no son en realidad más que contenidos de conciencia del sujeto.— « Conciencialismo », del latín *conscientia* = conciencia. — « Filosofía de la inmanencia », del latín *inmanens* = inmanente, especialmente en la conciencia. No necesitamos ahondar en las pequeñas diferencias relativas a la esencia de estas tendencias filosóficas.

Los representantes de estas tendencias oponen, en primer lugar, al realismo consideraciones de carácter lógico. Sería una contradicción hablar del conocimiento de un ser « real », especialmente « en sí », pues por el mero hecho de pensar en un « en sí », se convierte éste en « pensado », dejando de ser « en sí ».

Esta objeción descansa en un desconocimiento del carácter del pensamiento, y en su confusión con las imágenes sensibles. El rojo, que se ve, es el contenido de una sensación de color ; pero una piedra en la cual pensamos no es, en el mismo sentido, el contenido de un pensamiento, pues la piedra por el hecho de pensar en ella no se convierte en un mero pensamiento. De los mismos objetos fenoménicos e ideales puede decirse que permanecen trascendentes al pensamiento ; por ejemplo, la sensación o la opinión, con las cuales pensamos, no se convierten por ello en meros contenidos del pensamiento, sino que se mantienen tal como eran y son. Hablar de la sensación de un color, que no fuese tal sensación, sería una contradicción ; en cambio, pensar en cosas que no sean propiamente pensamientos, no es ninguna contradicción, pues el pensamiento es solamente una aspiración a algo que permanece trascendente a la propia sensación de pensamiento. Y como esta « trascendencia » del pensamiento se da también frente a los objetos ideales y fenoménicos, de aquí que carezca de fundamento rechazar por ello la convicción de la existencia de objetos reales, por tener que existir « fuera de la conciencia », y, por lo tanto, « trascendentemente ».

Es evidente que todo lo que pensamos tiene que estar « en la conciencia ». Pero esto no significa sino que ha de sernos conocido, esto es, objeto de nuestro conocimiento. Sin embargo, con esto no queremos afirmar en modo alguno que no pueda ser más que contenido de conciencia, puesto que tanto los objetos reales como los ideales y los fenoménicos pueden ser objeto de nuestro conocimiento. « Pensado » tiene precisamente doble sentido: puede significar « visto por el pensamiento », o bien, puramente « supuesto por el pensamiento ».

Pero, aun renunciando a sostener que el concepto de objeto real aparezca « en sí » lleno de contradicciones, cabe aún objetar que la admisión de tales objetos se haga sin razón suficiente ; el pensamiento científico tendría que partir de objetos inmanentes; la convicción de un mundo real sería un redoblamiento superfluo. No obstante, esta convicción sirve de base a nuestra actitud, no sólo en la vida práctica y en la religión, sino, además, en las ciencias reales (ciencias históricas y naturales) y en la Metafísica. En todo momento se tiene por evidente que la existencia de los objetos a que nos referimos no está indisolublemente unida, o, por lo menos, no es idéntica a nuestro pensamiento.

Es evidente que esta convicción, demostrada continuamente en la experiencia, no carece de fundamento, especialmente cuando nos decidimos a llevar hasta su verdadero extremo la idea de una renuncia a todo lo real por ser « trascendente ». Ello conduciría necesaria-

mente al solipsismo (1), es decir, a la siguiente afirmación : « Sólo yo (el sujeto que conoce) existo » ; pues, para aquel sujeto cognoscente, son « trascendentes » no sólo el mundo corporal, sino sus mismos semejantes en calidad de seres espirituales. Lo único « inmanente» que hay para él es su conocimiento del mundo y de sus semejantes. Si quiere limitarse, pues, a lo « inmanente », como lo único que se da positiva, inmediata y evidentemente, tiene que declarar : « Sólo existo yo con aquel conocimiento ; el mundo y los hombres están solamente contenidos dentro de mi conciencia ».

(¿ Admitiría, sin embargo, que su persona fuese un mero contenido de conciencia para otro individuo que le conociese ?)

Pero también el mismo pasado del cognoscente, su antigua experiencia de lo que haya sido, no sería ya para él inmanente en este momento, no le sería dado inmediatamente ; sino, por el contrario, trascendentalmente; lo único inmanente sería el recuerdo que tuviese de ello. No obstante, renunciando consecuentemente a todo lo « trascendente », tendría que limitarse a su conciencia actual ; sería la única que podría sostener que existiese y que conociese.

La teoría contradictoria del solipsismo no puede refutarse lógicamente, como ya hizo notar Schopenhauer (1788-1860), y esto nos servirá como demostración para afirmar que un pensamiento puede ser falso a pesar de no ser refutable. Lo cual corresponde a la idea anteriormente mencionada (pág. 71) de que una cosa

(1) De *solus* = solo, e *ipse* = mismo.



puede ser verdadera, aunque no pueda demostrarse.

Esta consideración puede ser determinante para nuestra posición total frente al problema de la realidad. Nosotros vemos en la convicción realística de la existencia del mundo exterior, independientemente de nuestra conciencia, una fe (si quiere llamarse así a esta convicción, por no ser « demostrable ») natural inmediata, que se ve continuamente confirmada. Pero esta fe tiene una fuerza inquebrantable y una tal solidez que tampoco exige demostración. Se basa sobre todo en los impedimentos y obstáculos que se oponen a nuestra voluntad y a nuestros deseos de actividad. En el terreno de la Epistemología podemos exigir que lo refuten los adversarios del realismo. Si esta refutación no es completa, queda demostrado que la convicción realística tiene razón de subsistir. El hecho de que nos equivoquemos en casos aislados concretos, de que tomemos por real lo que no lo es, no demuestra absolutamente nada contra la fe realista.

El idealista no puede hacer suyo el concepto de verdad realista que nos es habitual (un juicio es verdadero cuando su contenido corresponde a la verdadera realidad de las cosas), pues niega la existencia de objetos reales y, por tanto, la realidad de las cosas. O ve en la verdad de los juicios una mera concordancia interior, confundiéndola con la validez lógica, o acude a la interpretación (representada por el « pragmatismo » [filosofía del hecho], anglosajón), de « verdadero », en el sentido de « lo que se confirma », « propulsor de

vida », « biológicamente útil ». Pero esto significa anular el concepto de verdad.

La posición fundamental que adoptamos frente al idealismo subjetivo, la conservaremos también frente al « idealismo objetivo ». Mientras aquél transforma los objetos « reales en « fenoménicos », éste los toma por objetos « ideales ».

Este idealismo « objetivo » (« trascendental », relativamente « crítico ») se halla representado en las modernas tendencias filosóficas que parten de Kant, especialmente por la « escuela de Marburg », de Cohen (1842-1917) y Natorp (1854-1924), y por la « escuela de Baden », de Windelband (1848-1915) y Rickert (nacido en 1863).

Así como para los idealistas subjetivos (positivistas) las sensaciones constituyen el elemento principal del conocimiento, los idealistas objetivos ven en el pensamiento el factor propio del conocimiento. El conjunto de las sensaciones, lo que se presume dado por la experiencia, tiene para ellos el mero valor de una incógnita, que hay que determinar ante todo ; el proceso del conocimiento vale como infinito. Esta « infinitud » puede apreciarse en cuanto lo que tenía valor de « realidad objetiva » en el primer grado del conocimiento, pasa a tener un valor « subjetivo » en una etapa posterior más elevada, y de él surge un nuevo objetivo. El contraste entre subjetivo y objetivo (y, por tanto, entre contenido de conciencia y objeto de conciencia) se reduce a un valor meramente relativo. Pero la tendencia a la objetivación tiende hacia el in-

finito. Este proceso del conocimiento vale, al mismo tiempo, como proceso de la creación del mundo. Se rehusa la admisión de objetos « reales » (independientes de la conciencia). El pensamiento (no del sujeto aislado como tal, sino de la « conciencia científica ») « produce el ser ». Pensar (en el sentido de contenido del pensamiento) y ser (en el sentido de objeto del pensamiento) son idénticos; esto significa que los contenidos del pensamiento, a que atribuímos valor objetivo, no son algo así como la representación del ser, sino que son el ser mismo. Todo lo que tenga que mantenerse « más allá » del pensamiento, todo lo « trascendente », tiene un valor de no-idea, y la « cosa en sí », de espectro. Lo que, según la acepción usual, vale como « real », hay que considerarlo, además, como « ideal », esto es, como producto del pensamiento. La naturaleza « real » (lo que se presume que existe independientemente de la conciencia) es el contenido de las Ciencias naturales. La Matemática pura (que de hecho sólo tiene relación con los objetos ideales) es un símbolo de aquella ciencia. « El valor metódico del pensamiento matemático consiste precisamente — según expresión de Cohen — en que todos sus contenidos no se admiten como dados, sino, fundamentalmente, como obtenidos. » « Lo real, que las Ciencias naturales buscan en todas sus apreciaciones, la Matemática lo deja para aquéllas. El objeto tiene su fundamento en la realidad. Y esta realidad no es otra cosa que el número... Todas las otras clases de realidad se han formado a base de prejuicios... El idealismo es el verdadero realismo. »

Para conocer de un modo exacto el relativo contenido de verdad de este idealismo objetivo — de una importancia filosófica tan grande — tenemos que examinar en primer lugar las afinidades objetivas entre los objetos « reales » e « ideales ». Ninguno de los dos se da primariamente como sucede con los objetos fenoménicos, sino que exigen la actividad del pensamiento : los ideales, en cuanto son construídos ; los reales, en cuanto, en primer lugar, son elaborados a base de los fenoménicos ; en lo que se distingue en ellos lo que sólo tiene un valor en relación con el sujeto cognoscente, y, por tanto, en cuanto es « relativo » y « subjetivo ». Teniendo en cuenta esto, puede decirse de los objetos reales que son un producto del pensamiento ; claro que el realista debe añadir además : producidos no « en sí », sino « para nosotros », para nuestra mente y para nuestro conocimiento.

Es notorio, además, que tanto los objetos reales como los ideales no pueden percibirse e imaginarse propiamente por intuición, sino que hay que « pensarlos ». El triángulo dibujado no es propiamente el triángulo « ideal » que supone la Geometría, ni la cosa dada intuitivamente es el complejo de átomos o electrones que la Física reconoce como lo verdaderamente real en la cosa. Los mismos procedimientos del pensamiento (abstracción, combinación y modificación de elementos dados) se usan — en parte al menos — también en el conocimiento de los objetos reales ; los resultados y los métodos puramente matemáticos no

dejan de tener una gran importancia para la investigación propia de las Ciencias naturales.

Pero todos estos elementos comunes y relaciones que se dan entre las ciencias reales y las ideales no llegan a justificar que se tome lo real por ideal.

La actividad, la misma espontaneidad del investigador, son reconocidas por el realismo crítico. Y en este sentido, no hay razón para que continuamente se la reproche, que sólo vea en el conocer una mera aceptación pasiva, un « reflejo ». Los objetos reales se nos « dan » simplemente como los fenoménicos ; pero no podemos aceptarlos sin más, sino que tenemos que determinarlos activamente, en lo que el realista ve también una interminable tarea. Pero esta « determinación » está situada entre la « representación » de los objetos fenoménicos y la « producción » de los objetos ideales ; en la determinación quedamos sujetos siempre a lo dado fenoménicamente : da a la investigación no sólo el punto de partida y el material, sino que le sirve también de cotejo en todo momento. Mientras en las ciencias ideales nos encontramos con una construcción libremente creadora de los objetos, en las ciencias reales tenemos solamente una reconstrucción (de lo deducido como « real » de los « fenoménicos »).

Además, como los objetos, tanto reales como ideales, tienen el carácter común de objetos, se comprende que han de coincidir en determinadas cualidades generales ; por ejemplo, pueden ser contados, iguales, diferentes, semejantes, etc. Así se explica la posibilidad de aplicar las Matemáticas a los objetos (reales) de las

Ciencias naturales. Pero los objetivos de ambas ciencias continúan siendo completamente diferentes : en las Matemáticas puras se trata de obtener *a priori* proposiciones definitivas sobre imágenes y sus relaciones necesarias por esencia, cuya realidad no interesa plantear ; en cambio, en las Ciencias naturales buscamos, basándonos en la experiencia, conocimientos del mundo real, que sólo pueden tener un valor *a posteriori*.

Para otras variedades del « idealismo objetivo » puede servirnos de representante Rickert. Distingue su « idealismo trascendental » del « idealismo epistemológico » por la peculiaridad de que el último sostiene la existencia de una realidad en el sentido de realidad « trascendente », mientras que él sólo reconoce una realidad inmanente de conciencia. Esta inmanencia debe ser sustraída en principio a la duda, en calidad de algo dado inmediatamente, o de primario. En esta realidad inmanente sitúa no sólo lo « fenoménico », en el sentido que nosotros le damos, esto es, lo dado inmediatamente al sujeto individual, sino, además, todo lo que las ciencias especiales consideran como real. Pero como las acepciones de éstas sobre lo real son a menudo hipotéticas y, por lo tanto, inseguras, es inadecuado extender a lo « real » el concepto de inmanente. Si lo inmanente debe caracterizarse por darse evidentemente, sólo puede llamarse así a lo fenoménico y no a lo real. Para lo último, va mejor la denominación de « trascendente », pues tiene que existir independientemente de la conciencia de los sujetos aislados (como reconoce el mismo Rickert).

Ahora bien, Rickert dice en su doctrina que todos los objetos de conocimiento son « inmanentes », esto es, contenidos de conciencia, no de la conciencia del sujeto individual, sino de un «sujeto epistemológico». Con esta denominación no quiere indicar un *yo* real (o metafísico), sino simplemente « la forma de subjetividad que se da en todo sujeto y, por lo tanto, también en el empírico ». Este concepto del « sujeto epistemológico» sólo puede obtenerse partiendo de los sujetos individuales reales « por medio de una progresiva reducción de su contenido, es decir, de aquello que es pensado como objeto », para llegar a obtener « la forma del sujeto o de la conciencia », en una palabra. El *yo* va separando de sí todo aquello por lo cual se distingue de sus semejantes (nombre, posición, cualidades personales, etc.) y lo transfiere al lugar de los objetos, hasta que sólo queda el puro *yo* sin contenido, que realmente se da en todo verdadero yo-aislado, en cuanto se deriva de la esencia del yo, del sujeto.

Pero, determinada así la relación del sujeto epistemológico con el empírico, en el sentido que le da Rickert, todo lo que hemos afirmado sobre lo « inmanente », en calidad de lo dado a un sujeto empírico aislado, tendríamos que atribuirlo también a lo inmanente, en calidad de lo dado al sujeto epistemológico, pues nuestra consideración no se refería a este o a aquel sujeto individual, sino a un sujeto en general, es decir, a la esencia del sujeto, que es lo que piensa Rickert en su concepto del yo epistemológico. Por lo tanto, en relación con esto podemos sostener nuestra

afirmación de que el concepto de « inmanente », que da Rickert, es demasiado lato, y que, en la esencia del mismo, debe procederse a separar lo « fenoménico », en calidad de evidentemente dado, y lo « real ».

Rickert dice textualmente, para justificar el realismo de las ciencias especiales : « El realismo empírico tiene derecho a reconocer su realidad objetiva como una realidad existente, independientemente del *yo* real (esto es, del *yo* individual empírico). » Pero si esto puede aplicarse a cada sujeto empírico, se ajustará también al sujeto espistemológico, que no significa nada más que la esencia del sujeto empírico. No obstante, el derecho del realismo no sólo es válido en el campo de las ciencias especiales, sino, además, en el « epistemológico » (o « trascendental »), fuera de las ciencias especiales, partiendo del cual no se busca la investigación especial del objeto científico antes dado, sino que se convierte a la misma ciencia en objeto de la consideración filosófica.

En un sentido determinado, puede evidentemente el realista crítico tomar todos los objetos (no sólo los « fenoménicos ») por « inmanentes » ; aunque en este sentido no debe entenderse otra cosa sino que todo objeto de conocimiento tiene que estar de alguna manera « en la conciencia » de un sujeto, y, por lo tanto, debe ser « inmanente ». Si en este sentido algo no fuese inmanente, esto es, objeto para un sujeto, no se podría proponer ningún pensamiento acerca de él, obtener conocimiento alguno, ni afirmar nada de él. En este sentido, para el realista crítico, es,

sin embargo, inmanente todo lo que generalmente puede ser pensado y conocido, sea dado evidentemente o supuesto con el menor grado de verosimilitud.

Pero aun cuando, desde este punto de vista, todos los objetos pueden ser caracterizados de inmanentes, esto no excluye que, desde otros puntos de vista, muchos objetos, que nosotros conocemos, y existen también independientemente de nuestro conocimiento, puedan, no obstante, ser tenidos como «trascendentes» y « reales ».

Nosotros consideramos que el gran progreso del idealismo epistemológico en sus diversas formas consiste en haber aclarado aquel realismo ingenuo, para el cual lo objetivo, y especialmente el mundo real, existe simplemente como una « cosa en sí », y en haber puesto de manifiesto la participación del sujeto cognoscente en todo conocimiento. El resultado de nuestra actividad cognoscitiva dependerá a veces también de los puntos de vista desde los cuales consideremos e investiguemos lo dado. Pero, en este caso, « punto de vista » no es más que una expresión metafórica que se refiere a procesos del pensamiento por medio de los cuales nos apropiamos lo dado, especialmente para las cuestiones que a ello dirigimos, en lugar de las suposiciones con que nos acercamos a ello. La teoría de la relatividad, de Einstein, ha de reconocerse también como una gran contribución a este esfuerzo de poner en claro la participación del sujeto en todo conocimiento. Sin embargo, sería completamente falso (aun

en el propio sentido del idealismo objetivo) si se quisiera deducir de esta participación que todo conocimiento sea meramente « subjetivo » o « relativo », es decir, sin valor objetivo. Con esto se pretende decir únicamente que, según el sentido de la atención, el planteamiento del problema, en una palabra, según la posición total del sujeto cognoscente, reconocemos ora éstos, ora aquellos aspectos y momentos del objeto.

La apreciación de la labor realizada por el idealismo tendiendo a dignificar la participación subjetiva en el conocimiento no debe llevarnos a hacer (con Cohen) del objeto un « producto » del sujeto o, por lo menos, a unirlo completamente con el sujeto (como hace Rickert). De todos modos, la gran obra epistemológica del realismo crítico es haber fijado y puesto en claro que el sujeto no es un mero receptáculo frente al mundo real.

El « fenomenalismo » epistemológico ha adoptado una posición intermedia entre el idealismo y el realismo, para cuya teoría no podemos admitir mejor representante que Kant (1724-1804).

De acuerdo con el realismo, acepta decididamente que existen « cosas en sí » de las cuales se originan (1) las « sensaciones » y, con ellas, los « fenómenos » que nos son dados. Se acerca, sin embargo, al idealismo con

(1) Esta interpretación realista de Kant ha sido, naturalmente, combatida por los « idealistas ». He demostrado, sin embargo, con todo detalle su autenticidad en mi *Kommentar zu Kants Kritik d. r. V.* (Stuttgart, Strecker & Schröder, 6.° a 9.° millar, 1923), y en mi libro *Kants Leben und Philosophie* (íd., 1924).

la doctrina de que aquellas « cosas en sí » quedan completamente herméticas frente a nuestro conocimiento, que se limita necesariamente a los fenómenos inmanentes a la conciencia.

Kant llegó a esta teoría partiendo de una suposición completamente determinada: la de que nosotros tenemos un conocimiento de valor absoluto *a priori* (de carácter generalísimo), independiente de la experiencia, no sólo sobre los objetos ideales, sino además del mundo real de las Ciencias naturales, especialmente en proposiciones como la de que todo cambio tiene su causa (ley de causalidad), la de que en el curso de la Naturaleza nada se crea y nada se aniquila (principio de substancialidad, o ley de la conservación de la materia y de la energía).

Kant piensa así : Si la naturaleza real fuese una cosa totalmente independiente del espíritu, existente « en sí », real, sólo podríamos saber, naturalmente, algo de ella por medio de la experiencia *(a posteriori)*. Pero estos conocimientos experimentales pueden no tener un valor necesario y universal sino con la limitación de que hasta este momento los hemos percibido. Pero, como tenemos un conocimiento apriorístico y, por tanto, universal y necesario, de la Naturaleza, ésta no puede ser independiente del espíritu, sino que debe ser algo perteneciente a él ; no debe considerarse como « cosa en sí », sino como un conjunto de « fenómenos ».

Fundándose en esta consideración completamente general, Kant intenta mostrar, en su *Crítica de la Razón pura*, cómo partiendo de las sensaciones que nos

son dadas, formamos la « naturaleza » en nuestra conciencia, merced a ciertas funciones espirituales. Estas funciones son, por un lado, la capacidad de obtener impresiones mediante los sentidos y ordenarlas en el espacio y en el tiempo, y, por otro lado, la capacidad de la « inteligencia » de agrupar en cierta manera el material de las sensaciones (es decir, los fenómenos), ordenado en el espacio y en el tiempo. Estas maneras de agrupar (« síntesis ») son, por ejemplo, las relaciones de causa y efecto, cosa y cualidad, etc. A los conceptos que forman estas síntesis, les da Kant el nombre de « categorías » (esto es, los conceptos más generales de la inteligencia). Según su concepción, sólo sirven para coordinar los fenómenos dados ; si quisiéramos penetrar con ellas en el terreno de lo « trascendente », más allá de la experiencia (o sea de los fenómenos), caeríamos en el vacío. Podemos « pensar » « cosas en sí », pero no podemos « conocerlas ». Nuestro conocimiento queda limitado a los fenómenos. Sus leyes más generales, por ejemplo : que están en el espacio y en el tiempo, que se hallan sometidas a la ley de causa y efecto, podemos determinarlas evidentemente *a priori* ; pero es imposible formar una Metafísica como conocimiento teórico de lo que cae más allá de la experiencia.

El resultado total de la crítica de la razón pura, de Kant, se basa en la suposición de que nosotros tenemos un conocimiento rigurosamente *a priori* de la realidad natural ; sólo para explicar esta supuesta posesión queda reducida a un mero fenómeno la Naturaleza que nosotros conocemos.

Pero ¿ es válida esta misma suposición ? Conocimientos absolutamente *a priori* sólo podemos tenerlos de las coincidencias de esencia, pero los que podamos tener de todo lo positivo únicamente pueden ser *a posteriori*. La Naturaleza es algo positivamente real. Es evidente que acerca de ella pueden formarse conceptos de la esencia de la naturaleza y de los procesos de la misma. Por ejemplo, yo puedo llegar a la deducción fenomenológica de que todo proceso de la naturaleza debe tener su causa. Pero en lo real no puedo aplicar estas proposiciones sobre afinidades de esencia más que en calidad de acepciones, de esperanzas, pues no puede saberse *a priori* si todo suceso real y positivo podrá tomarse como proceso de la Naturaleza ; sólo puede esperarse tener una cierta confianza en ello ; por eso precisamente podemos hablar de una « certidumbre práctica ».

La suposición de un conocimiento absolutamente *a priori* de lo real, base exclusiva en que se apoya Kant al plantear la cuestión, no es exacta y, por tanto, la solución que da del problema y todo lo que de ella se deduce es frágil ; y otro tanto podemos decir respecto a la doctrina fenomenalista de que nosotros sólo percibimos « fenómenos » y de que la « cosa en sí », esto es, lo real, nos es completamente desconocido.

Además, nos damos cuenta en este caso de lo poco sostenible que es la posición intermedia entre idealismo y realismo crítico. Del fenomenalismo pasamos al idealismo por la siguiente consideración. Si nuestro conocimiento se limita realmente a los « fenómenos »,

en el sentido de contenidos de conciencia (« ideas »), no podemos afirmar de las cosas « en sí » que sean las causas de nuestras sensaciones ni aun decidir si existen o no existen. De esta manera, el pensamiento sobre las cosas « en sí » aparece completamente superfluo. Es suficiente avanzar un paso para abandonarlo por completo, sobre todo cuando se le contrapone a reflexiones lógicas — que naturalmente nosotros tenemos por infundadas (véase pág. 80).

Pero, partiendo del fenomenalismo, se nos abre aún otro camino, que nosotros tomamos porque nos lleva a nuestra posición realista. Cuando se acepta, de acuerdo con las ideas de Kant, que hay algo en el fondo de los fenómenos que tienen lugar, adviértese, como consecuencia irrefutable, que el fenómeno debe hacer posible un conocimiento de lo aparente, esto es, de la realidad.

Así se concebirá el trabajo de las Ciencias reales (de la Naturaleza y la Historia) de manera que en ellas se reconoce lo real a base de los fenómenos. Tampoco tiene, pues, fundamento alguno poner en duda el derecho de la Metafísica (negado por el fenomenalismo y el idealismo) como un conocimiento empírico del conjunto del mundo real basado en las ciencias reales.

CAPÍTULO IV

Filosofía de la vivencia estética y del Arte

1. La vivencia estética

Ahora nos dirigiremos hacia el sector cultural del Arte y de la sensación estética, a aquella parte de la Filosofía que se conoce regularmente con el nombre de Estética. Aunque se supone usualmente que el valor estético sólo se da en el Arte, no debemos olvidar que también puede darse una sensación estética de la Naturaleza, e igualmente en ciertos procesos interiores, como la tristeza, la inquietud. Hay que añadir, además, que existe un arte que no quiere crear un valor estético : el ilustrativo. Desde este punto de vista, es preciso mencionar, ante todo, el arte religioso, que se propone dar a los fieles la intuición más precisa posible de los objetos de su fe y de su veneración ; por esto, su significación e importancia es sólo accesible a los prosélitos de determinada fe. Las iglesias y sus obras de arte no están hechas para el goce estético, sino para la edificación religiosa. Esto hay que tenerlo en cuenta para no aducir módulos estimativos completamente falsos. También son obras de arte ilustra-

tivo las comedias que quieren poner al alcance del pueblo procesos religiosos importantes, como, por ejemplo, la Pasión y Muerte de Jesucristo. Figuran, además, en este grupo, suplementos plásticos de toda clase, ilustraciones de escritos y libros, proyecciones y ejecuciones de películas para conferencias; finalmente, cuadros históricos, estatuas conmemorativas, retratos, creaciones todas destinadas al recuerdo: todos ellos tienen — por lo menos en primer lugar — no una finalidad estética, sino de otra naturaleza (teórica, ética, religiosa, etc.). Hagamos notar de paso que, en el arte ilustrativo, puesto al servicio de otros principios, predomina la « teoría naturalista » de que la obra de arte tiene que aspirar generalmente a dar una reproducción lo más fiel posible de la Naturaleza. Esto puede aplicarse a las ilustraciones de un manual zoológico, botánico o etnográfico, de un atlas anatómico, a los dibujos de criminales en las requisitorias, pero no debe aplicarse al arte puesto al servicio de la producción estética.

Por otra parte, manifiéstase también la « teoría idealista » de que el arte tiene que reproducir una idea (o bien un contenido ideológico) en forma sensible, especialmente en los monumentos — en todo caso de naturaleza ilustrativa — de carácter religioso, nacional o político. En este caso, un héroe, por ejemplo, no debe ser representado tal como lo ve su ayuda de cámara, sino en su momento más culminante, como representante de una idea.

No es adecuado, por lo tanto, situar las meras creaciones del arte en el terreno de la producción estética. No es menor la equivocación en que con suma frecuencia se incurre cuando se aplica el concepto de « bello » a todo valor estético. Kant distinguió lo bello de lo sublime ; además, hay un valor estético interesante: el de lo característico ; ¡ pensemos en un rostro anciano, rugoso, pero al mismo tiempo de una profunda espiritualidad ! Además, no siempre el placer de lo bello tiene que ser necesariamente de carácter estético : así, cuando un hombre considera una mujer hermosa no con « ojos de artista », sino « movido por sus apetitos ».

Finalmente, tampoco hay que ver en la intuición (como ocurre con frecuencia) un elemento indispensable del valor estético. Así, por ejemplo, en la poesía sólo en un sentido muy lato puede hablarse de intuición, mientras que apenas podemos aplicarlo a lo « ingenioso », que, no obstante, puede tener un valor estético muy elevado.

Una vez expuestas estas notas de introducción, que deben acabar con equívocos harto propagados, intentaremos resolver una cuestión, en este caso principalísima : el problema de la esencia del valor estético y de la « actitud » estética.

La respuesta es : Un objeto es considerado como estético cuando es sentido como algo aislado, con valor propio, como algo que descansa y se encierra en sí mismo, y que se comprende en su propia significación. En este sentido, en la sensación estética, el hom-

bre junto con sus objetos, se separa de sus preocupaciones cotidianas, de sus necesidades y obligaciones habituales. También separa completamente los objetos sentidos estéticamente de las relaciones causales y accesorias de la realidad (que tanto nos interesan, precisamente, en el aspecto teorético, por ejemplo). Así, cuando la tragedia se acaba con la muerte del héroe, nadie preguntará cuándo se verificará su entierro. Si un campesino de entre los espectadores amenazara al « actor malvado », su deprecación caería fuera del ámbito estético. También es posible que alguien adopte una actitud estética cuando se espera o se exige de él otra actitud distinta ; por ejemplo, cuando un centinela en la guerra se entrega al encanto estético de una noche de primavera, en lugar de vigilar.

El hecho de que el que siente la emoción estética se salga del círculo de sus preocupaciones, deseos y valoraciones ordinarias pone también de manifiesto el efecto redentor, liberador y recreador de la actitud estética. Dicho esto, se comprenderá cómo Kant llega a formular la siguiente proposición : « El placer que determina un juicio de buen gusto es ajeno a todo interés » *(Crítica del juicio*, § 2). Esto lo fundamenta así : « Llamamos interés al placer que asociamos a la idea de la existencia de un objeto. » Dicha idea tiene siempre alguna relación con la capacidad de adquisición del objeto. Y luego continúa diciendo : El placer de lo agradable, como el de lo (moralmente) bueno, va unido a un interés, en cuanto lo agradable inspira un deseo, y lo bueno es considerado como una obligación,

y, precisamente por esto, como objeto de la voluntad. Por el contrario, el juicio del gusto es « meramente contemplativo » (íd., § 5), en cuanto « es indiferente en consideración a la existencia de un objeto; es decir, que no depende de la realidad ni de la realización del objeto ». Es indudable que la sensación estética puede provocar positivamente deseos y actos de voluntad; por ejemplo, el deseo y la decisión de comprar una obra de arte; pero éstas no son sino vivencias extra-estéticas.

Si se entiende por « interés » aquella actitud interior del yo frente a su objeto, que se opone a la indiferencia, toda actitud sentimental, y también la estética, irá acompañada de « interés », en este sentido.

La exclusión del interés (moral) teórico o práctico en la Estética, ha dado lugar a que se viese en la sensación estética una función del sentimiento. Las tres funciones culturales del conocimiento teórico, de la actuación moral y de la vivencia estética se han puesto así en relación con los tres aspectos de la vida del alma: pensar, querer y sentir. No obstante, hay que tener en cuenta que nuestros actos y conocimientos van acompañados también de emociones, y, por otra parte, la emoción estética no queda reducida a un sentimiento puro, y en ella se da por lo menos una conciencia del objeto (y, por lo tanto, pensamiento y conocimiento).

Si ha habido autores de Estética, como Teodoro Lipps (1851-1914), que han visto lo esencial de la vivencia estética en la « emoción », podemos oponer a

tales ideas la existencia de emociones extraestéticas, de las cuales nos damos cuenta diariamente en el trato con nuestros semejantes, en cuya vida interior involuntariamente penetramos. Pero, evidentemente, esta empatía es también posible frente a objetos impersonales. Lo perceptible por los sentidos se nos presenta entonces como expresión de algo « interior », « espiritual », que atribuímos instintivamente al objeto. Ahora bien, puede admitirse que el método abstractivo, propio de la actitud estética, sea favorable a tal emoción ; porque en nuestra actitud ordinaria no abstractiva, lo interior de las cosas no es indiferente la mayoría de las veces, pues casi siempre nuestros propios intereses y preocupaciones nos dominan por completo.

La falta de interés es también un elemento fundamental de la teoría tan aceptada que declara que la actitud estética es una especie de « juego »; partiendo de Kant, estuvo representada por Schiller y, nuevamente, por Carlos Groos (nacido en 1863). De hecho, el juego consiste, según su propia esencia, en una actividad que, teniéndose a sí misma por objeto, se aparta en este sentido de la finalidad de la vida práctica, y por eso provoca precisamente un desinteresado placer.

El hecho de que en la actitud estética podamos emocionarnos seriamente, no es ninguna objeción, pues también puede jugarse muy seriamente. Pero hay una diferencia importante, y es que en el juego predomina la actividad productura, mientras que frente al objeto estético nos situamos pasiva, receptivamente.

2. Los caracteres del valor estético

En la vivencia estética, como en la religiosa y en la cognoscitiva (teórica), hay que distinguir siempre el aspecto subjetivo del objetivo. En lo religioso, lo objetivo tiene que ostentar un carácter especial, el de lo divino o de lo sagrado ; pero también es posible que se sienta a cualquier objeto como « revelación » de Dios. Para la actitud teorética, todo absolutamente puede convertirse en objeto ; en el fondo, cabe decir lo mismo de lo estético. El objeto estético no es, pues, una « cosa en sí », sino que sólo tiene carácter estético en relación con el sujeto que se sitúa frente a él con criterio estético. Es perfectamente posible, pues, que el mismo objeto sea sentido extraestéticamente o estéticamente ; lo último, cuando se le goce o comprenda aislado, precisamente en su propia significación.

Sin embargo, existen factores objetivos que favorecen esta concepción aisladora y hacen explicable por qué cierta clase de objetos son en cierta medida vividos y apreciados estéticamente.

Entre los factores que favorecen directamente la abstracción, hay que nombrar en primer lugar la plasticidad. El objeto pintado es más fácil que sea considerado estéticamente, no porque tenga cualidades positivas especiales, sino porque le faltan algunas que, prácticamente, son importantes : el cuerpo pintado no puede cogerse realmente ; el contemplador no puede penetrar en un espacio pintado.

Un segundo factor es la estilización estética. Pertenecen a ella todas las omisiones propias para dirigir la atención hacia la forma pura, como la falta de color de la escultura, el arte en blanco y negro, la silueta; la música instrumental limitada a los sonidos tiene una mínima relación con la vida práctica, favoreciendo así la actitud estética.

Otro factor aislador o abstractivo es la delimitación, por la cual entendemos no sólo el marco del cuadro, sino todo lo que contribuya a separar la obra artística del ambiente, como, por ejemplo, un pedestal, el proscenio, etc. En el mismo sentido influye la idealización, facilitando que el objeto estético se destaque aún más de la vida real.

Además, el aislamiento favorece la concentración; por ejemplo, todo lo que liga una pluralidad de impresiones sirve también para aislarlas de otras. La observación de conjunto es más favorable a la abstracción que la observación parcial — y, por lo tanto, a la actitud estética —; por el contrario, los cuadros que nos presentan muchos objetos individuales relativamente independientes, dificultan la visión de conjunto. También influye favorablemente una composición concentradora, la reunión en grupo de figuras aisladas si bien tendiendo a una acción común. Una íntima finalidad, un « sentido » de conjunto, tiene que dar unidad a las partes, eliminar todo lo superfluo. La obra de arte lleva, en este sentido, el carácter de « finalidad sin objetivo », como dice Kant; con el nombre de finalidad se refiere a la concordancia interior; pero como

ésta no tiene ninguna finalidad exterior, pues la obra de arte tiene su valor, y con él, su finalidad en sí misma, es, al mismo tiempo, una obra « sin objetivo ».

Junto a los factores que, directa o indirectamente, favorecen el « aislamiento », existen otros que facilitan la actitud estética y dan una mayor fuerza de penetración al objeto. Además, contribuyen simultáneamente al aislamiento del objeto, por el hecho de dirigir la atención y la inclinación íntima hacia el objeto. Tal es el caso cuando se atribuye apariencia de realidad a la obra de arte. Esto puede llevarse a tal extremo que quepa hablar de « realidad brutal », lo cual perjudica a veces al sentimiento estético, que nada tiene que ver con la realidad.

Otro factor es la sensorial exaltación del arte, que suele ser más « luminoso » que la vida. El esplendor y la magnificencia poseen gran importancia para el arte, y el contraste tiene una gran eficacia, aunque existe el peligro de un excesivo abigarramiento o de una magnificencia recargada.

Más que la intensidad de la impresión sensible puede cautivarnos la importancia del contenido espiritual, y favorecer así su poder de sugestión (y, por consiguiente, su aislamiento). Piénsese en obras de arte como Antígona, Hamlet, Fausto y Zaratustra.

Lo nuevo, lo insólito, ejerce también una influencia muy intensa sobre nosotros. En este caso, sin embargo, se corre el peligro de una perversidad estética, prefiriendo lo feo o decadente por la sola razón de ser nuevo o raro.

Además, como el cambio rápido y la plenitud de lo sentido producen una gran impresión, el arte puede concentrarse más fácilmente que la Naturaleza en un espacio o período mucho más reducido. Su ritmo más rápido puede subyugar interiormente y neutralizar el cansancio por medio de un cambio repentino.

Es impresionante, también, todo lo que conmueve fuertemente nuestro sentimiento, esto es, lo emocionante ; por el contrario, las impresiones que nos dejan fríos, por más virtuosismo que denoten, se nos presentan casi sin valor estético alguno. Sin embargo, la preponderancia del efecto emocional puede llevar al melodramatismo, al sentimentalismo.

La sugestión no tiene que ser condicionada directamente por la impresión objetiva : lo mismo puede basarse en una impresión « excitante » en alto grado, es decir, que pone en juego nuestros recuerdos, pensamientos, representaciones de la fantasía, etc. Así, por ejemplo, dibujos esquemáticos realizados con pocos trazos, pueden motivar una sensación intensa, excitando la fantasía. Como han demostrado ya algunos experimentos comparativos en niños y adultos, para obtener este efecto hay que presuponer una cultura (general o estética) más elevada por parte del que ha de tener la sensación, y la capacidad que de ella se deriva de completar, desde su interior, las impresiones relativamente insuficientes.

Gustavo Teodoro Fechner (1801-1887), fundador de la estética psicológico-experimental, ha dado a este aspecto de la emoción estética el nombre de « factor

asociativo ». Bajo esta denominación se comprende todo lo que de su propio interior añade el sujeto — inconsciente, instintiva y conscientemente — a la impresión misma. Es evidente que esta « contribución » no tiene nada que ver con lo que la sensación estética es en sí ; se produce en todo el ámbito de nuestra vida espiritual, especialmente en toda percepción, observación, concepción, y conocimiento. El caudal espiritual anterior « excitado » por la actividad del sujeto se asocia siempre a la impresión y a lo nuevo que en ella se da. Precisamente por esto, se entiende, apropia, « percibe » lo nuevo y, al mismo tiempo, se completa y ensancha en los más diversos grados (1).

El juego de asociaciones (es decir, « nexos de representaciones ») que entonces se produce, es siempre muy activo en la actitud estética, pues en ella no estamos sujetos a las consideraciones que en otro caso le impone la vida práctica.

A este grupo de hechos pertenece también la citada « compenetración » y la « espiritualización » involuntaria de los objetos que se produce como consecuencia. El niño (como el hombre primitivo) se inclina a ver algo personal en cada cosa para sentirla, y comunicarse con ella. En la comprensión del niño no hay distinción entre un muñeco y un ser real. Si quedase reducida a juego y suposición, esta apercepción antropomórfica podría sostenerse por más tiempo. Pero

(1) Véase mi escrito *Die Apperzeptionen und ihre Bedeutung für Unterricht und Erziehung.* 2.ª edición, 1921. Berlín, Reuther & Reichard.



como el hombre está ligado íntimamente al curso de la Naturaleza y a su formidable grandiosidad, y sufre sus efectos y hasta quiere influir en ella, de ahí que la concepción antropomórfica de la realidad sufra demasiado a menudo desengaños crueles, que no sufriría si supiese mantenerla. La ciencia crítica de la Naturaleza, destructora del espíritu de ésta, aparece en lugar de la interpretación primitiva de la realidad y se impone generalmente en la misma conciencia del pueblo, porque se manifiesta incesantemente en la Técnica, gracias a la cual es posible el dominio de la Naturaleza.

Por el contrario, en la contemplación estética, que nos sustrae efectivamente a la « severidad de la vida », puede sostenerse, aún hoy, aquel pensamiento « mítico» espiritualizador. Esto aproxima precisamente la interpretación estética y mítico-primitiva del mundo a toda metafísica espiritualista, que admite un espíritu en el interior de la realidad, y, no menos, a la interpretación religiosa.

Mencionaremos, siquiera sea brevemente, algunas clases de objetivos que, si bien no pertenecen en realidad al campo de la Estética, son tratados con especial predilección en la vivencia y en la creación estéticas: son lo cómico, lo trágico y lo sublime.

Lo cómico está en relación de dependencia con lo ridículo. En la risa estalla un afecto, y, entre las excitaciones que provocan los afectos de esta clase, se halla lo cómico. Una impresión influirá, pues, cómicamente cuando provoque en primer lugar una tensión relati-

vamente elevada que encuentre luego una solución repentina, de ordinario transformando la preocupación en alegría. En general, nos parece cómico todo aquello que, de algún modo, se nos presenta como grande en un principio y de cuya pequeñez e insignificancia nos damos cuenta, repentinamente. Su esencia está expresada, por decirlo así, en este verso :

Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus

(Los montes van a parir : nace un ridículo ratón)

Así puede producir un efecto cómico y provocar nuestra risa una tarea que al principio se nos manifestaba como extraordinariamente difícil y que, de repente, la vemos fácil, o descubrimos una situación tranquila donde antes habíamos visto un peligro amenazador.

Lo cómico puede presentársenos muy a menudo fuera del terreno de la estética. Sólo es estético cuando nos sume en un estado de tensión que, de alguna manera, se halla apartada de los cuidados y preocupaciones de la vida, y en este sentido está aislada. Influye favorablemente en lo cómico de la vivencia estética la intensidad de la tensión y del desenlace que exigen concentración y sugestión. Regularmente, se exige novedad en lo cómico, sobre todo en el chiste. Un chiste no puede producir efecto dos veces. Su contenido primordial consiste en la provocación de un tránsito, lo más repentino posible, de la tensión a la solución. La brevedad es, por esta razón, « el alma del chiste ».

La esencia del humorismo consiste en encontrar cómico o en presentar como cómico mediante una solución fingida, algo que es difícil o siniestro. Por el contrario, la sátira estriba propiamente en presentar como cómica, con la ayuda del chiste, y anular por medio de la risa, una cosa importante, que es objeto de discusión. Finalmente, la ironía consiste en atribuir grandeza o valor a una cosa, cuyo contraste manifiesto con lo positivo hace caer en el vacío por sí misma a esta atribución.

El sentimiento de lo trágico lo encontramos siempre que una persona o colectividad respetables no llegan a desarrollar el efecto que humanamente les es posible, siendo ello causa del prematuro aniquilamiento del ser en cuestión. Lo trágico se siente como injusto, insensato e incomprensible — a causa de un contraste entre lo « lícito », lo que merece ser realmente, y el curso implacablemente aniquilador de los hechos reales.

Mediante la prevención, guiados por el propio interés, contra el efecto aniquilador de lo trágico, que tan a menudo se nos presenta. En la actitud estética estamos ya lo suficientemente apartados de la vida para poder sentir la sugestión de lo trágico de un caso. Por ello interesa suscitarse la cuestión de cómo lo trágico puede estimarse como un valor positivamente estético, de cómo posee una eficacia estética, a pesar de su carácter repulsivo.

De todos modos, lo trágico necesita de un aislamiento especialmente riguroso, delimitándolo y despo-



jándolo de realidad. Las tragedias que se refieren a una época están siempre expuestas a convertirse en « poesía tendenciosa », y, por tanto, a producir efectos extraestéticos.

El medio más eficaz de aislamiento es, en este caso, la unidad del conjunto perfectamente delimitado. Éste mitiga la « falta de sentido » de lo trágico, de manera semejante a como la consideración de la necesidad biológica de la muerte atenúa el dolor causado por la muerte aun de la persona más apreciada, cuando ha llegado a un alto grado de senectud.

Además, en la vida nos encontramos a menudo con la destrucción de lo interesante, con la mayor brusquedad ; en la obra de arte trágica estamos ya preparados para ello. También atenúa la amargura de lo trágico el hecho de que estemos interesados interiormente en el hecho, por ejemplo, en la lucha del héroe en la tragedia, y de que nos interese la excitación y la tensión que en ella sentimos ; mientras que el aislamiento impide que « tomemos trágicamente », apartándonos de la actitud estética, el fracaso o la decadencia del héroe.

Si por medio de todos estos elementos atenuamos el tormento de lo trágico en la sensación estética, lo trágico, por otra parte, ofrece grandes ventajas para la intensidad de la sensación estética. La individualidad característica, y la significación espiritual y moral del héroe, la tensión, resuelta por el desarrollo de la acción, la gravedad de la catástrofe, todo esto aumenta el poder de sugestión. Esto nos hará compren-

der que el arte tome como material, con cierta preferencia, lo trágico.

Mientras que lo trágico se mantiene aferrado a lo individual o personal, este requisito, en cambio, no es preciso para lo sublime. Son sublimes para nosotros los objetos que provocan temor, admiración, veneración y la sensación de nuestra pequeñez y que, por lo tanto, influyen sugestivamente sobre nosotros. La sensación de lo sublime (lo mismo que la de lo cómico y lo trágico) se da también muy a menudo fuera de la actitud estética; es especialmente connatural a la esencia de la religiosidad.

El sentimiento de lo sublime no va unido a lo personal; las representaciones arcaicas de Dios, que muestran a éste con un carácter impasible, nos producen una mayor sensación de sublimidad que las de los griegos, que lo representan con un carácter más personal. La misma Naturaleza con su infinitud, su silencio y su uniformidad, puede influir en calidad de sublime, en nosotros, y despertarnos sensaciones análogas a las religiosas.

Para la sensación estética, lo sublime presenta la gran ventaja de su poder de sugestión; evidentemente, nosotros podemos adoptar un criterio estético frente a lo sublime; por ejemplo, frente a un gran incendio, al mar embravecido, a una tempestad, cuando nos sentimos seguros u olvidamos momentáneamente el peligro, de tal manera que se dé aquel aislamiento de lo real de la vida.

3. Clases de arte

La existencia de «clases» de arte nace del hecho de que el artista no siempre aspira a la pura sensación estética que hemos descrito, sino que, según las circunstancias, le parecen más importantes otras tareas.

1.° Naturalmente, sólo existe arte « puro », «independiente », cuando el artista no se siente guiado por otra idea que por la de realizar lo que tiene un valor estético. Cuando esta finalidad se ha llevado a cabo con cierta perfección, la obra de arte ejerce su influjo aislador sobre el que la siente inteligentemente, y éste la siente en su verdadera significación. El objeto de la sensación estética aparece en el primer plano de la conciencia y toda la atención se concentra en él ; podemos olvidar todo lo que nos rodea : la obra de arte, sea una pieza de música, un drama, un cuadro, una novela, nos cautiva, nos domina, nos transporta del conjunto de la realidad a « otro mundo ».

Cuando se pretende que este mundo es de « apariencia », de «ilusión», se demuestra, por lo menos, incomprensión del asunto. Pues el verdadero artista no quiere engañarnos, defraudarnos ni crear formas ilusorias. Lo que hay de verdadero en el fondo de las palabras « apariencia estética », « apariencia de realidad del arte », etc., es aquel carácter fundamental de la sensación estética de serle indiferente la realidad de su objeto y de que lo toma aisladamente, por lo cual

el mismo que siente la sensación estética se aparta del conjunto de la realidad.

2.° Sin embargo, al lado de las artes «puras» existen evidentemente otras que no aspiran a apartarnos de la vida, sino que, por el contrario, quieren ligarnos a ella embelleciéndola: éstas son las artes decorativas.

Este arte presenta un problema difícil a la reflexión filosófica, pues sus manifestaciones, por un lado, quieren poseer un valor estético, y, por otro, se hallan en patente contraste con el aislamiento, que habíamos reconocido como elemento característico de lo estético. En efecto, lo decorativo no ha de imponérsenos como algo aislado e independiente; más bien tiende a encajarse dentro de un conjunto más amplio, y a ser considerado como algo accesorio. Cuando lo decorativo adquiere una importancia excesiva y concentra nuestra atención sobre él, no cumple la misión que como decorativo le está específicamente asignada, y, a veces, puede llegar a ser considerado como un producto del arte independiente. Cuando se pone un paisaje hermoso en un plato, un hombre de sentido estético no utilizará dicho plato para los fines de su alimentación, antes bien lo colgará en la pared como obra manifestación de un arte independiente.

Según hemos dicho, lo decorativo, como tal, se resiste a todo aislamiento, a toda delimitación. Por eso las épocas que han tenido el sentido de la decoración no solamente han subordinado la decoración al objeto usual en cuestión acomodándolo al material,

sino los objetos al conjunto; por ejemplo, los muebles en relación con la habitación, ésta en relación con la casa, la casa considerada como miembro de una plaza, de una calle en relación con el cuadro total de la ciudad. En este sentido, la arquitectura pertenece al arte decorativo. Por medio de la armonización recíproca de los diversos elementos parciales y en virtud del orden estético que esto ha producido quedan facilitados todo el conjunto y el régimen de vida. A causa de esta tendencia de ordenación y subordinación, lo decorativo está en contraste también con el aislamiento que exige concentración y ampliación de la fuerza de sugestión. Un buen sentido estético encontrará inadecuado, impertinente o insulso todo lo que en la decoración quiera destacarse, resalte, sea llamativo. El arte decorativo es, por su esencia, un arte de segundos planos; sus creaciones han de formar el acompañamiento, no imprimir la dirección ni subsistir por sí mismas.

El problema de lo decorativo, que ya hemos indicado, podría enunciarse así: ¿Cómo es posible que una cosa sea estética (y, con ella, aislada, « sin finalidad »), y, al mismo tiempo, atribuyéndole una finalidad, se la incorpore al conjunto de la vida?

La solución del problema podría esbozarse de esta manera: Lo decorativo es estético cuando invade la esfera de lo puramente útil, si no tiene carácter de necesario o de provechoso, sino de mero aditamento de la actividad artística. La vivencia estética resulta necesariamente de lo decorativo, cuando, sin presuponer el conocimiento de la finalidad o la intención útil

del objeto decorado, éste produce efecto o despierta una vivencia peculiar por la mera contemplación.

La inserción en el complejo de la vida y de los fines útiles, se realiza, sin embargo, de tal manera que la vivencia provocada por la decoración concuerda con la actividad vital estimulada por el complejo de finalidad. Sin embargo, la decoración se somete a este conjunto, queda en segundo término, pero se produce la vivencia armónica correspondiente. Una silla cómoda, por ejemplo, cumple su cometido, pero no por eso adquiere un valor estético. Pero una silla que tenga ya un respaldo bellamente arqueado y además anchos brazos acogedores, produce una impresión plástica, que por sí nada significa, pero que corresponde a la finalidad de la silla de servirnos de sostén. Otro ejemplo : el estriado de las columnas disminuye positivamente en algo su resistencia, pero el aspecto que ofrecen su rigidez y su tensión parecen garantizar la energía de su resistencia a la carga.

Por la adaptación de lo decorativo al carácter de los hombres que sienten y actúan con sus finalidades, se justifica que nosotros designemos los estilos del arte y con ellos, sus épocas, sobre todo, a base del estilo del arte decorativo, y especialmente de la arquitectura, porque éste es por lo común el más expresivo para el hombre.

El hecho de que el arte decorativo nos ponga en un estado de espíritu adecuado en ciertas situaciones de la vida y maneras de obrar (recuérdese qué distinta impresión causan una marcha fúnebre y una marcha



guerrera), hace que éste no sea, en realidad, ningún « lujo », sino una necesidad para la vida y para sus tareas y deberes, porque arrebata a éstos el carácter de deber y sitúa al hombre en una disposición de ánimo que le facilita una actuación bien razonada.

3.° Las artes publicitarias representan una nueva especie de arte. En él se da precisamente un contraste con la libertad de fin y la exclusividad del arte puro; pero, en oposición a lo que sucede con el arte decorativo, relegado en este caso a segundo término, éste se destaca (por ejemplo, un buen cartel no es apropiado para decorar una habitación). El anuncio se acerca al arte puro por querer concentrar la atención sobre él, lo que obtiene gracias a su aislamiento y poder sugestivo. Piénsese que un anuncio aislado en una hoja ejerce mayor influencia; que un rótulo o anuncio luminoso causa una gran impresión. Pero el logro de esta atención no es su finalidad, como lo es en el Arte puro; sino que en este caso la vivencia estética es el cebo que nos atrae hacia el objeto que se elogia. Cuanto más sobrio y certero es el anuncio, tanto mayor es su eficacia y, por consiguiente, su valor; por eso es muy útil también el chiste. Pueden considerarse igualmente como « poesía de propaganda » las fábulas, que aprovechan el interés estético provocado por una historia sugestiva para deducir enseñanzas morales. La retórica puede servir también para los fines de la propaganda.

Sería un criterio demasiado parcial excluir todo lo que tiene carácter de reclamo, como las fábulas y otras

poesías tendenciosas, del campo estéticamente interesante. Por otra parte, los peligros de las artes publicitarias son patentes. Platón (427-347 a. de J. C.) se dió cuenta ya de aquel arte tan formidable que presta robustez a las peores causas.

CAPÍTULO V

Filosofía de la moralidad y del Derecho

1. Valores y conciencia del valor

Entraremos ahora en aquel sector que, desde antiguo, fué considerado, al lado del religioso, como el más importante para la educación : el de la moralidad. Nosotros intentaremos comprender la esencia de la moral partiendo del concepto que justifica la actividad y aspiraciones del hombre y, especialmente, de su trabajo cultural : nos referimos al concepto de valor.

La conciencia del valor tiene carácter propio y es de una importancia capital. Puede ser predominantemente sensitiva (emocional) o intelectiva (intelectual), pues podemos sufrir interiormente la impresión o la atracción de un valor o podemos emitir un juicio estimativo sin esta participación sentimental, como: esto es bueno, bello, agradable (o lo contrario, pues por su propia significación, todas nuestras consideraciones pueden aplicarse a lo que carece de valor o a lo opuesto al valor).

Cuando ante nuestra conciencia propia, prístina, se nos presenta por primera vez el valor de una persona o cosa, este fenómeno se manifiesta con un carácter

sentimental. Pero cuando queremos expresar ya este sentimiento de valor, tenemos que formularlo con el carácter de juicio estimativo, y ello supone una actividad racional. Luego, cuando emitimos más corrientemente este juicio estimativo, se convierte en algo habitual, y con la costumbre va atenuándose su base sentimental, y, finalmente, este juicio estimativo, que en su origen se deriva de un sentimiento estimativo, aparece ante nosotros como un mero acto de intelección.

Sin embargo, también es posible que haya juicios estimativos, de cuya licitud estemos convencidos, que no se apoyen en un sentimiento estimativo prístino, propio, sino que los hayamos recibido de otros. Ya desde su primera edad, los niños tienen que realizar en su ambiente multitud de valoraciones formuladas mediante juicios estimativos, y que se presentan con carácter de evidentes, hasta el extremo de que el niño se ve obligado a reconocerlas. Por su significado, estos juicios estimativos se dan en el fondo de mandatos y prohibiciones, elogios y censuras, consejos y advertencias, y hasta trascienden a las formas de trato social que parecen más insignificantes. Cuando, por ejemplo, el niño quiere dar la mano izquierda, y se le dice : « da la mano derecha », se le convence plenamente de que es preferible dar la derecha. Ningún hombre puede sustraerse a la fuerza sugestiva de todas las valoraciones que le son comunicadas — la mayoría de las veces sin intención, instintivamente, y en parte también intencionadamente — por sus padres, educadores y, en general, por el ambiente en que vive.

Las valoraciones, tanto las originariamente vividas como las adquiridas siguiendo a nuestros superiores, son luego determinantes de la conducta total del hombre, lo mismo en la acción que en la omisión. La mayoría de las veces se desea, se pide, se quiere algo, porque se considera interesante. Y por eso, cuando quiere apartarse a un hombre de ciertas inclinaciones, hay que hacerle ver que su objetivo tiene sólo « un valor aparente », que en realidad carece de valor o es contraproducente. Puede darse también originariamente en el hombre un deseo del cual nazcan valoraciones, por la estimación positiva que hace de lo que desea ; lo que se opone a su deseo, pasa a ser objeto de una valoración negativa. Aunque para la Psicología la conciencia de valor y la de voluntad no vayan relacionadas como procesos de conciencia, podemos afirmar, según lo que acabamos de decir, que existe una relación necesaria por su esencia entre ambos conceptos, por cuanto en el sentido de todo deseo se da una valoración ; es decir, a todo lo que podamos calificar de « deseado » (o « querido »), puede aplicársele también el concepto de « estimado ».

Así, pues, la valoración está muy estrechamente relacionada con los tres procesos del alma : pensar, sentir y querer, que pueden calificarse como los más íntimos de la personalidad, como aquellos que caracterizan más profundamente a un hombre.

Como en la actitud religiosa, intelectiva y estética, podemos distinguir también en la experiencia estimativa un aspecto subjetivo (esto es, referente al yo), y

otro objetivo (referente al objeto). Hasta ahora hemos considerado el primero, por cuanto nos hemos capacitado de las clases y de la efectividad de la sensación de valor. Pero penetramos ya en el aspecto objetivo cuando comenzamos a reflexionar sobre la esencia del valor y sus clases.

Lo que significamos al decir « que algo tiene valor », lo entiende cualquiera. Entonces pensamos que el valor es como otra cualidad cualquiera que podamos atribuir a un objeto (que lo mismo puede ser persona que cosa). Los objetos pueden « tener valor », sean de carácter fenoménico, ideal o real. Por ejemplo, entre dos olores inmediatamente dados, es posible encontrar uno más agradable que otro, como entre dos rosas reales, una más bella que otra, o entre dos pensamientos, uno más acertado que otro.

Pero de los objetos que « tienen » valor, o, también, que « son portadores » de valor, éste puede abstraerse (sea «cualidad», sea «carácter») y pensar sobre el mismo. Así tiene que entenderse cuando hablamos meramente de « valores ». Con ello, precisamente, los hacemos objetos de nuestra reflexión filosófica, e inmediatamente se presenta la cuestión de decidir entre cuál de las tres clases de objetos debemos contarlos. Evidentemente, entre los ideales, pues sólo nos referimos a los meros valores ; los objetos que los « poseen », hemos visto ya que pueden pertenecer a las tres clases. El carácter del que « posee » el valor, pasa luego también al valor « aplicado » al objeto. Por ejemplo, entre dos planos de una casa podemos considerar mejor uno

de ellos. Pero como un plano en calidad de tal (prescindiendo del dibujo real que sirve para su observación), es algo irreal, un objeto « ideal », el valor del plano ostentará también necesariamente un carácter ideal. Si el plano se ha realizado y la casa se ha construído realmente, entonces su valor se habrá realizado también. Desde este punto de vista, toda la actividad del hombre puede considerarse principalmente como una realización de valores (o de no-valores).

Pero cuando hablamos ya de valores, prescindimos de su realización, y, en términos absolutos, de los objetos sustentantes de los valores. A los valores, en calidad de « objetos ideales », les corresponden, como es de suponer, palabras con las significaciones adecuadas (« conceptos »), lo mismo que a todos los objetos.

Pero del mismo modo que el objeto ideal « número » se halla representado por multitud de números (también objetos ideales), y lo mismo cabría decir del objeto ideal (también podríamos decir de la « esencia »), « figura geométrica », y de otras esencias, también el concepto general de « valor » indica una esencia, que es común a muchas clases de valores.

Pero antes de ocuparnos de estas clases de valores, queremos considerar más de cerca la relación de la palabra, por un lado con el objeto sustentante del valor y, por otro, con el sujeto que hace la valoración. En primer término, nos sentimos inclinados a equiparar la relación del valor con el objeto que lo posee, a la que existe entre una cualidad y su objeto, y a ver en el valor algo que corresponde al objeto « en sí », pura-

mente « objetivo », siendo indiferente que se den sujetos valoradores o no, o que tales sujetos se den cuenta del valor y lo reconozcan o no.

Frente a esto, adviértese que existe una gran variedad en las valoraciones de los hombres : lo que muchos aprecian, otros lo desprecian o, por lo menos, les deja indiferentes. Y, sin embargo, el hecho de que el valor no sea puramente objetivo, sino que en gran parte dependa del sujeto y de su carácter, muestra patentemente hasta qué punto un objeto puede tener valor en sí. Indica también esta participación del sujeto la siguiente expresión: «atribuir valor» a un objeto. Tampoco habría manera de comprender un valor, que nadie tuviese por tal, que no pudiese ser sentido como valor por ningún sujeto.

Tales consideraciones nos sugieren la idea de que, no obstante, el valor no es, como parecía en un principio, algo puramente objetivo, que existe « en sí », absoluto, sino que le es esencialmente inherente algo relativo, una relación con el sujeto valorador. Se impone en este caso una comparación formal con las llamadas « cualidades secundarias » de los objetos, aquellas que se perciben con los sentidos, como colores, olores, sabores, etc. También aparecen en un principio a los ojos del mero contemplador como algo existente absolutamente «en sí», inherente a las mismas cosas, sin consideración al sujeto. Pero la reflexión epistemológica conduce a la conclusión de que también se da aquí una intervención esencial del sujeto en la existencia de estas cualidades que hallamos en los

objetos. Cuando faltan los órganos sensitivos adecuados o no funcionan normalmente, por ejemplo, en la sensación de calidades cromáticas, aquellas cualidades no existen o dan lugar a sensaciones equivocadas (el verde que ven los que tienen la vista normal parece un matiz del gris a los que padecen daltonismo). Así como las « cualidades secundarias » no pertenecen a las cosas « en sí », sino en su relación con sujetos adecuadamente organizados, de la misma manera las cualidades de valor (simplemente : los valores) de los objetos no hay que considerarlas como algo « absoluto », sino como algo « relativo », es decir, que sólo se dan en relación con un sujeto adecuadamente organizado.

Este reconocimiento del carácter « relativo » de los valores ha sido comprendido, sin embargo, por muchos, en el sentido de que todo es meramente subjetivo, como si no hubiese nada objetivo, como si todo estuviese entregado al arbitrio y humor subjetivos. Sin embargo, esta idea les parece tan insoportable, que prefieren someterse a cualquiera autoridad exterior, aunque sólo exista firme y seguramente, antes que llevar serenamente hasta sus últimas consecuencias la idea de aquella relación necesaria del valor con el sujeto.

Esta idea no conduce necesariamente a la conclusión de que toda sensación de valor sea por completo subjetiva. A esto se opone ya el hecho de que el conocimiento del carácter relativo modifica tan poco la sensación de valor como el conocimiento correspondiente

en la sensación de los colores. Esto indica — como puede comprobarse por medio de una investigación más detenida — que en los dos casos se presenta un factor objetivo, que en algunos momentos queda condicionado por los objetos, si los sujetos sienten en ellos colores — o valores. Por lo tanto, en el reconocimiento fundamental del carácter relativo de las cualidades de valor no declaramos en manera alguna que toda valoración sea « puramente subjetiva » ; más bien establecemos las condiciones de la experiencia de valor y, con ella, de la realización del « valor », tanto en el objeto como en el « yo », distinguiendo, pues, para ello las condiciones parciales objetivas y subjetivas.

Si admitiésemos que las condiciones parciales subjetivas, es decir, la receptibilidad, el sentido de las cualidades de valor, es el mismo en todos los sujetos, podría prescindirse de considerar el aspecto subjetivo y buscar la base de la variedad de clases y categorías de valores exclusivamente bajo el aspecto objetivo.

La gran variedad de las valoraciones nos evidencia que el contenido de las cosas no es, en realidad, tan sencillo como hemos admitido en un principio. En el terreno de las « cualidades secundarias », hemos observado ya que no es tan sencillo. Pues aunque, en conjunto, los sujetos estén organizados igualmente en este caso, o sea que coincidan las « condiciones parciales subjetivas », no obstante, la determinación de las anomalías de los sentidos da lugar a que aquí se produzcan variedades. Un caso parecido se da también en las cualidades de valor y en una proporción eviden-

temente mayor que en las cualidades sensibles. De aquí resultaría una diferencia entre ambos sectores, que, aunque cuantitativa, no sería esencial en ningún caso. También podría muy bien suceder que existiese una coincidencia entre la sensibilidad de diversos individuos, si bien en grados diferentes frente a las diversas clases de valor. Esto tendría que determinarse por medio de investigaciones individuales. De todos modos, es también posible que en esta ocasión, lo mismo que frente a las cualidades perceptibles por los sentidos, se declare « normal » la sensibilidad de la mayoría absoluta, de la misma manera que se contraponen los de vista normal al os anómalos (« daltonianos »), y se tiene por « verdadera » a la sensación de color de los primeros. De hecho, en el terreno de las valoraciones se presenta muy a menudo el caso de que la mayoría — especialmente cuando es muy grande — declara que sus criterios de valor son los « verdaderos », « normales », « objetivamente válidos »; los que se apartan de ellos, « falsos y sin valor », y los que los sostienen, « anormales », « locos », « perversos ».

Pero en la conciencia del valor resta todavía por considerar una circunstancia que no tiene parecido en la sensación de las « cualidades secundarías » y que, no obstante, constituye un fundamento más poderoso para la validez objetiva de los juicios estimativos, y, a la vez, para el carácter objetivo del mismo valor. Muchas veces sentiremos nuestras valoraciones, especialmente las originarias, las emocionales, con una evidencia convincente. Tendremos, pues, clara con-

ciencia de que un valor pertenece realmente a un objeto o que, de hecho, existe objetivamente una cierta diferencia de valor. Y, sin embargo, esta sensación de evidencia del carácter objetivo de los valores y de su categoría subsistirá, a pesar de conocer aquella relación general con el sujeto que se da en todo valor. El sujeto tendrá luego la impresión de que las « condiciones parciales objetivas » son las propiamente decisivas, y, al mismo tiempo, de que el sujeto tiene la obligación de reconocer el valor siempre que se den estas condiciones parciales objetivas. Pero cuando este reconocimiento no se produzca positivamente, porque le falten al sujeto las condiciones subjetivas parciales, entonces se patentizará que, por desgracia, el sujeto en cuestión es « ciego para el valor » ; pero no nos dejaremos inducir a error, convencidos de la realidad y validez objetiva de la valoración sentida con evidencia. Por ejemplo, todo aquel que verdaderamente haya sentido de una manera profunda el valor estético de una sinfonía de Beethoven, no tendrá la menor duda de que encierra un valor objetivo, no obstante ser muchos los que no encuentren gusto alguno en ella. Ello pondrá de manifiesto que estos últimos carecen de inteligencia musical, lo cual puede tener su origen en una falta de disposición natural, como de un defecto de cultura estética o de ambos a la vez.

En tal caso, se toman exclusivamente en consideración las condiciones objetivas parciales, de tal manera que puede decirse precisamente : en tal obra de arte se ha realizado un valor objetivo. Si los hombres no

poseen las condiciones subjetivas parciales para sentir este valor, tienen que ser adquiridas por ellos, si les es posible.

De todas maneras, este punto de vista no puede adoptarse de la misma suerte en todas las clases de valores. Indudablemente, el « ingenuo » se sentirá inclinado en un principio a tener por las únicas verdaderas y objetivamente válidas sus propias valoraciones, hasta en comidas y bebidas que pertenecen a la clase de valores agradable en el orden sensorial. Sin embargo, en éste se dejará convencer de que, en tal terreno, se impone el adagio : *de gustibus non est disputandum* (« sobre gustos no hay nada escrito »).

Otra cosa muy diferente sucede en los valores que, con el nombre de « espírituales », distinguimos de los sensibles. Aquí no renunciamos a « disputar », es decir, a declarar « verdaderos » ciertos juicios de valor, y « falsos » a otros ; en este caso intentaremos siempre convencer a los demás de la exactitud de las propias valoraciones. Pero esto carecería de sentido si no partiésemos de la suposición de que en los juicios de valor se da también una distinción entre « verdadero » y « falso »; pero sólo puede llamarse « exacto » a un juicio estimativo cuando reconoce adecuadamente el valor inherente al objeto (o, más exactamente, las condiciones objetivas parciales del valor). Esta actitud diferente frente a los valores sensibles y a los espírituales se explica por el hecho de que, en la sensación de los valores sensibles nuestra actitud subjetiva, nuestro sentimiento de agrado o desagrado se hace patente en

nuestra conciencia de un modo muy diferente que en los valores espirituales. Se representan de una manera completamente diferente, como algo objetivo que exige un reconocimiento o una realización por parte del sujeto.

Además, una observación más profunda advierte que la tan cacareada disparidad en las valoraciones no es tan grande como en un principio parece. La mayoría de las veces esta discusión no se refiere a los juicios estimativos fundamentales, sino a su aplicación en casos concretos ; difícilmente habrá alguien que discuta, por ejemplo, que la justicia y el amor sean valores; pero pueden plantearse muchas discusiones sobre lo que en las situaciones concretas de la vida exijan el amor o la justicia. La diferencia en el juicio de los hechos positivos (por ejemplo, de los actos de una persona y de sus motivos) desempeña en este caso un papel muy importante ; pero esta diferencia afecta propiamente a los juicios esenciales, no a los de valor. Muchas veces, las diferencias de apreciación sobre el valor son consecuencia del distinto punto de vista estimativo con que los litigantes consideran o juzgan un caso : uno, por ejemplo, desde el punto de vista del egoísmo bien entendido; otro, desde el del « honor », el tercero, desde el del amor a la humanidad. También se concluye la « subjetividad » de los juicios de valor, partiendo del prejuicio que ya llevamos refutado de que sólo son verdaderas las proposiciones que pueden demostrarse. De momento, sólo es posible demostrar aquello con que estamos de acuerdo mediante una

valoración fundamental, de la cual partimos precisamente cuando queremos demostrar algo ; pero estas valoraciones básicas no podemos demostrarlas a otro con argumentos lógicos; hay que sentirlas con la fuerza de la evidencia (cuando no se imponen como evidentes al hombre bajo la influencia sugestiva de la autoridad). En la sensación de valor con carácter de evidencia, aquel que está convencido de la realidad objetiva de un juicio estimativo no busca una justificación de su convicción en los argumentos de la Lógica. Y si uno quiere convencer a los demás de la realidad de ciertos juicios, tiene que hacerles « sentir » aquellos valores a los cuales se refieren dichos juicios — de la misma manera que no puede « demostrarse » a un ateo que Dios existe, sino que sólo puede prestársele ayuda para « encontrarlo ».

De todo esto parece deducirse que, desde un determinado punto de vista, es perfectamente posible reconocer que todos los valores son « relativos » ; pero de esto no se concluye que toda valoración sea meramente subjetiva, sino que nosotros, frente a los valores espirituales, situamos el centro de gravedad en las condiciones parciales objetivas, y que podemos aspirar a una validez objetiva para los juicios estimativos que se nos aparecen como válidos.

En un sentido muy lato, podemos dar el nombre de « conciencia » al *órgano* de tales valoraciones, pues en el lenguaje ordinario hemos empezado también a usar esta palabra sin limitarla al campo de los valores morales, de donde es originaria, antes bien relacionán-

dola con otras clases de valores, y se habla ya de una conciencia religiosa, lógica (o intelectual), estética (o artística).

Toda nuestra disquisición sobre la subjetividad y objetividad de los juicios estimativos nos lleva a la conclusión de que cada uno puede tener confianza en su conciencia y de que puede llegar a la convicción de haber encontrado aquel órgano que le hace libre de la sumisión a autoridades externas, de las opiniones corrientes y prejuicios, y que puede salvarle por otro lado, evitando que se hunda en un mero subjetivismo, relativismo y escepticismo. Es evidente, sin embargo, que la « conciencia », en calidad de capacidad de sentir valores, es susceptible de formación, que la conciencia del niño no se halla en el mismo grado que la del hombre adulto ; pero tenemos que insistir especialmente en ello porque la concepción ordinaria que la religión ofrece de la conciencia en el sentido de « la voz de Dios en nosotros » nos lleva fácilmente a separarla de todo lo humano y susceptible de evolución. Es claro que nuestra idea « terrenal » de la « conciencia » no excluye la interpretación religiosa, tanto menos cuanto que el reconocimiento de la evolución del mundo no es esencialmente incompatible con la creencia en la creación y providencia divinas.

De todos modos, la conciencia puede conducir al hombre a una organización lógica de la vida ; esto no puede proporcionarlo la mera conciencia teorética, pues ésta sólo contiene el conocimiento del ser y de las relaciones de seres, pero no nos enseña lo que es el

valor. Nuestra vida y nuestra actividad sólo tienen sentido cuando se proponen realizar objetivos válidos.

Con esto, el presente estudio ha llegado al terreno del valor de lo moral, pues dar un valor y un sentido a nuestra vida y a nuestra conducta representa un cometido de carácter eminentemente moral.

2. La esencia de lo moral y del derecho

Para concebir la esencia de lo moral en toda su amplitud y significación, tenemos que insistir, en primer lugar, en una idea que se nos ha presentado ya en nuestra disquisición precedente, que es la de que hay diversas clases de valores y que éstas son, al mismo tiempo, de diferente rango. Los tipos de valores existentes sólo pueden determinarse mediante la experiencia. A lo sumo, de la relación indispensable que se da entre el deseo y la voluntad con el valor podría deducirse que algo es querido o deseado por sí mismo o en contemplación a otro (es decir, como medio para un fin). De ahí se deduce la existencia de dos clases, que son la de los « propios valores » y la de los « derivados », o « valores que sirven de medio ».

Así como el análisis de las circunstancias nos ha sugerido esta bifurcación, según la cual los valores son apetecidos por los sujetos, la más ligera observación revela que la determinación de las clases a que se ha de asignar un valor depende de la manera de valorar del sujeto. Por ejemplo, el dinero y el poder pueden desearse como medios para otros fines, pero también

pueden ser ellos mismos su propia finalidad ; la ciencia puede ser para unos, según unos versos festivos de Schiller, « la suprema, la celestial divinidad », y para otros, « una vaca robusta que les provee de manteca ». Evidentemente, frente a la última valoración, tendremos la sensación de que no es « justa » ; pero esta impresión procede del concepto que tenemos de la jerarquía de los valores, y de la convicción, que nos parece evidente, de que los valores de un rango elevado no pueden quedar relegados a simples medios respecto a otros de rango más inferior. Por el contrario, se encontrará absolutamente adecuado que un valor menor sirva de medio para la obtención de un valor más elevado y que acudamos a los no-valores de rango inferior cuando perseguimos dicho fin. En este caso podemos aplicar perfectamente aquella frase tan mal comprendida de que « el fin justifica los medios », frase que se basa precisamente en la conciencia del rango diferente de los valores. Así, el médico no vacilará en provocar al enfermo un dolor sensible — que aparentemente es un « no-valor » —, en interés de su curación. Este medio, el dolor causado, que — en sí — debía evitarse, viene justificado por la obtención de un valor de rango superior.

Por medio de ejemplos de esta clase podemos ver que tiene una gran importancia para nuestra actividad y para nuestra voluntad conocer el rango objetivo de los valores. Este deseo, desgraciadamente sólo puede ser satisfecho en un grado muy insuficiente.

En primer lugar se destacan dos clases principales

cuya jerarquía es indiscutible: los valores « sensibles » y los « espirituales ». Aquéllos se realizan con la satisfacción de apetitos sensuales, como hambre, sed, apetitos sexuales, o cuando se nos excitan determinadas sensaciones que se relacionan con estados de placer (por ejemplo, en un baño caliente agradable). Por el contrario, en la sensación de valores espirituales no se atribuye la menor importancia a las impresiones de los sentidos y a las sensaciones agradables o desagradables con ellas inmediatamente relacionadas.

No puede caber duda alguna de que la preeminencia, entre estas dos vastas clases de valores, debería atribuirse a los espirituales. Ello no significa de ningún modo, como es de suponer, que los valores sensibles (esto es, los de lo agradable, sensiblemente) no sean propiamente valores « auténticos », o que tengan que ser rechazados y despreciados. Lo que decimos es más bien que, en caso de conflicto, cuando tengamos que decidirnos entre un valor sensible y uno espiritual, debamos dar preferencia al último.

Lo mismo cabe decir de los valores vitales (vida, salud) en comparación con los valores agradables. Encontraremos despreciable a aquel que no puede renunciar al placer de fumar y de beber, o de ciertos manjares, a pesar de que sabe que con ello perjudica a su salud.

La decisión se presenta ya más difícil cuando se trata de elegir entre un valor vital y uno espiritual. Cierto que en este caso se procederá de acuerdo con el juicio estimativo de Schiller : « La vida no es el

mayor de los bienes.» Nosotros admiraremos al que ofrece su vida en defensa de la patria, o por la salvación de su semejante. Pero ¿ aprobaremos, por ejemplo, a una mujer que perjudica su salud en gracia de su belleza, o a un sabio que pone en peligro su salud por realizar investigaciones puramente teoréticas, o al hombre que pone en peligro su vida para procurarse la ruda emoción del alpinismo ?

Parece, pues, que entre los valores espirituales, los « teóricos » (o « lógicos », es decir, los valores del conocimiento de la verdad) y los « estéticos », no son preferibles a los vitales en la misma medida que lo son los « morales » y « religiosos ». El propio rango superior de los valores morales puede en ciertos casos hacerse dudoso, pues — subjetivamente considerada — la sensación del valor vital ejerce una especial influencia y presión sobre la voluntad manifestada en el instinto de conservación; objetivamente considerado, cabe para los valores vitales una posición muy característica por el hecho de que la conservación de la vida y de la salud son una premisa necesaria para la realización de otros valores. Esto explica que actos que de ordinario serían condenados por la conciencia moral y jurídica, sean considerados justos, o por lo menos dispensables, cuando se ejecutan para conjurar un peligro de muerte inmediato.

En un conflicto de valores vitales y religiosos la cuestión se presenta ya bajo un aspecto muy diferente, pues el creyente confía por lo regular en una continuación de la vida después de la muerte. Para la

concepción religiosa, la pérdida de la vida no representará, pues, un tal no-valor, como para el criterio moral meramente terreno.

A pesar de que reconocemos imparcialmente la especial importancia que poseen los valores vitales, tenemos que rechazar, sin embargo, aquella moderna superestimación de la vida expresada así por las palabras del poeta : « La vida es el mayor sentido de la vida. »

Si se entiende por « vida » sólo el conjunto de procesos que distinguen lo orgánico de lo inorgánico, es posible atribuir un valor a esta vida puramente vegetativa, porque es objeto del poderoso instinto de conservación, ya que todo lo que sirve para satisfacer un apetito, un deseo, adquiere precisamente con ello carácter de valor. Pero con esto no tenemos aún un valor « espiritual ». Sin embargo, en el aprecio a la vida (como encontramos en muchos modernos, especialmente en Nietzsche), no se piensa en un mero proceso vegetativo, sino en una vida que realice valores espirituales y que esté al servicio de ellos. En este sentido, podemos atribuir un aprecio a la vida, si bien en interés a la claridad filosófica, tenemos que distinguir el mero valor vital de los valores espirituales que pueden realizarse en la vida, y sólo en consideración a esto podemos conceder a ésta una misión y un sentido.

De los valores espirituales conocemos ya los religiosos, los teóricos y los estéticos.

La conciencia religiosa ve en la divinidad la realización de todos los valores espirituales en una perfec-

ción absoluta. De ahí que se le aparezca como supremo valor el hecho de una relación positiva del alma con Dios, y que aquélla se haga lo más semejante posible a Dios. « Sed santos, como es santo vuestro Padre que está en los cielos ». Dado el carácter « absoluto », que lo divino y lo santo tienen en la conciencia del creyente, huelga decir que para éste los valores religiosos se mantienen en un rango más elevado que los restantes. Parece oponerse a que, aun por parte de personas verdaderamente piadosas, se sitúe el valor de los actos morales por encima de sensaciones puramente religiosas. Así, en una ocasión el gran místico alemán el Maestro Eckhardt († en 1367), dice : « Si uno se hallase en el tercer cielo, como San Pablo, y viese a un hombre pobre que necesitase una sopa de él, es mejor que suspenda su éxtasis y socorra al necesitado.» No obstante, hay que tener en cuenta que en este caso el auxilio al pobre no se considera como un valor extrarreligioso, moral y contrapuesto a un valor religioso, sino que se tiende evidentemente a la caridad por cumplimiento de un mandato de Dios y, por tanto, como un auténtico valor religioso. Se trata, pues, para el Maestro Eckhardt, de la comparación de dos valores religiosos, y él da la preeminencia al que se realiza obrando sobre el que esencialmente consiste en un goce pasivo de la gracia divina.

Se echa de ver, desde luego, que entre las condiciones subjetivas parciales para la apreciación de valores religiosos, la más importante se da en la « fe ». Para el « ateo », todo el campo de los valores religiosos

se pierde en la nada. Por eso lo considerará como un desventurado, digno de compasión. A él, en cambio, los valores religiosos le parecerán valores sólo aparentes, porque, según su manera de ver, se basan en un error, en una ilusión. Sin embargo, esto es sólo a condición de estar convencido («dogmáticamente») de que Dios no existe. Si con un previsor sentido crítico se reserva su juicio sobre esta cuestión, tiene que contar con la posibilidad de que los valores religiosos sean valores auténticos. Y, al mismo tiempo, debe mantenerse en la convicción de que le estará vedada la experiencia de esos valores, hasta que con verosimilitud interior y plena convicción pueda afirmar el juicio fundamental de la religión, de que Dios existe realmente. El propio creyente, aunque venere en Dios el mismo espíritu de la verdad, ha de aceptar esta reserva, que puede tener un carácter de absoluta veneración, ya que él mismo atribuye a la gracia divina la facultad de creer.

Por su carácter de valores lógicos deben tomarse en consideración : la adquisición y posesión de conocimientos y experiencias de toda clase, y su conciliación dentro de un sistema o dentro de una concepción congruente del mundo. Tienen el carácter de no-valores: la ignorancia, el error, la ilusión, la duda, la confusión y la oscuridad. Todo lo que nos aleja de estos últimos adquiere carácter de valor. Cuando Aristóteles emite el juicio estimativo de que el conocimiento de la verdad es el supremo y el que da mayor satisfacción, se sitúa en la posición del hombre que consi-

dera la misión teórica superior a todas, ya que se dan las condiciones subjetivas parciales para sentir de una manera especialmente profunda e íntima esta clase de valores. La experiencia enseña que en un gran número de individuos, hasta entre los « cultos » y « estudiosos », esta disposición teórica, y el consiguiente deseo de ciencia y de conocimiento, no están muy desarrollados, y, de todos modos, no son en ellos los estímulos más poderosos. ¡ Cuántos hay, hasta en los mismos profesores, que una vez pasados ya felizmente sus exámenes abandonan el estudio !

Mucho más extendida que la disposición teórica se halla la disposición estética. Indudablemente que existen diferencias considerables en cuanto al grado y al carácter ; muchos carecen, al parecer, de órgano para determinados valores estéticos: los musicales, por ejemplo. Estas diferencias tan grandes en una disposición tan extendida explican a mayor abundamiento el hecho de que imperen grandes discusiones en la cuestión de los valores estéticos.

Hombres dotados de grandes condiciones para lo estético, se inclinan fácilmente a considerar los valores estéticos como los supremos, y a consagrar toda su vida y actividad a la realización y goce de tales valores. Sin embargo, en algunas circunstancias, la conciencia moral se sublevará airadamente contra este « esteticismo » y, llevado a su último extremo, lo considerará una infamia. Si es cierto lo que dice la tradición de que Nerón hizo incendiar a Roma para proporcionarse el grandioso espectáculo estético de la

ciudad en llamas, esto sería un ejemplo típico de una actividad moralmente reprochable, procedente de considerar el valor estético como superior a los demás y, por lo tanto, justificador de todo medio.

También caería bajo una reprobación moral aquel que, movido de una apreciación unilateral del valor teorético, se entregase a investigaciones científicas o filosóficas cuando la necesidad apremiante de sus semejantes o de su patria exigiesen de él otra actividad.

Estas disquisiciones nos suscitan un conocimiento de gran importancia para la comprensión de los valores morales, y es que para llegar a encontrar la verdad moral es necesario, a veces, hacer un cotejo de valores, que puede extenderse a valores de todas clases. Con ello obtenemos acerca de la extensión formidable del campo moral una visión mucho más amplia que si imaginásemos, según se hace de ordinario, el concepto de conducta moral como una mera obediencia a ciertos mandatos y prohibiciones, como se da, por ejemplo, en los « diez mandamientos ».

Sin embargo, antes de continuar con esta idea de la extensión de lo moral, vamos a examinar más detenidamente su esencia.

¿A qué llamamos propiamente moral? O, dicho de otro modo: ¿ Cuál es el elemento sustentador del valor moral? Es evidente que no pueden ser cosas, sino sólo personas, y, en primer lugar, la conducta de éstas, sus acciones y sus omisiones, en cuanto son libremente queridas por ellas. De momento, señalemos que la libertad de la persona y de su voluntad son una premisa inelu-

dible para el proceder « moral » ; luego, tendremos que abordar muy en especial el concepto de libertad por ser objeto de una discusión extraordinariamente apasionada.

Cuando se considera en primer lugar la conducta como la portadora del valor y del no-valor moral (o como lo que es juzgado moralmente), no vemos en la conducta algo puramente externo (consistente en movimiento o en una situación pasiva del cuerpo), sino como algo resultante de una cierta « reflexión », como condicionado, llevado y animado por una cierta voluntad. Por eso la valoración moral no tenía en consideracion las consecuencias o resultados de la conducta, porque están en una relación externa de causalidad con ella, sino solamente en cuanto fueron queridas o por lo menos podían ser previstas de cualquier manera ; y, asimismo, de las circunstancias del hecho sólo tienen importancia moral las que eran conocidas por el actor, o las que podía exigirse de él que conociese y tuviese en cuenta.

¿ Qué reflexión, qué dirección de la voluntad deben darse para que juzguemos « buenas », es decir, con valor moral, las acciones, y la conducta que de ellas se origina ? Respuesta : La persona tiene que querer lo bueno « por ser bueno ». Lo bueno no debe servirle de medio para la consecución de otro objetivo extramoral. Cuando se procura obrar bien, para obtener gratitud o recompensa, o para ahorrarse perjuicios o castigos, los actos no tienen valor específicamente moral (pero tampoco hay que atribuir al sujeto « mala fe »).

Ahora bien, nuestra respuesta a la cuestión de la esencia de lo moral podría parecer un círculo vicioso, pues manifestamos que será buena la voluntad que quiere lo bueno. ¿ No explicamos en este caso « bueno » por « lo bueno », es decir, lo mismo por lo mismo (ídem por ídem) ?

De momento, una observación más detenida nos enseñará que no queremos decir lo mismo las dos veces. En el valor moral, como en todos los valores que hasta ahora hemos venido observando, tenemos que distinguir más bien un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo. Nuestra respuesta significaba, pues, que, en esencia, se daban las condiciones subjetivas parciales para la realización del valor moral, cuando la voluntad iba encaminada a la realización del bien, por razón de su propio valor. Nuestra respuesta, pues, no representa un círculo vicioso, pero es todavía incompleta. Es necesario ahora poner en claro lo que estimamos como objetivamente bueno.

En principio, podemos decir que es aquello que nos ordena la conciencia. Si preguntamos aún qué es lo que nos ordena la conciencia, lo encontraremos sin dificultad. La conciencia nos manda practicar la justicia y el amor, ser veraces, sentirnos responsables del buen estado de la colectividad a que pertenecemos, desde la familia hasta la Nación, el Estado y la Humanidad, y a trabajar para ello. Así llegamos a aquellos valores que consideramos en primer término cuando se habla de « moral » y que parecen formar un grupo especial al lado de los valores espirituales de otro tipo.

Si los consideramos más atentamente, son valores que se realizan en nuestra actitud para con nuestros semejantes, aisladamente o en la comunidad, y, por consiguiente, valores de carácter altruísta o social.

Ya hemos visto en otra ocasión que las decisiones morales pueden aplicarse también a otros valores; pero cabe dudar de si con lo dicho no habremos reducido demasiado el campo de lo (objetivamente) válido según la moral. Además, no vamos a darnos por satisfechos todavía, en nuestro intento de penetrar más íntimamente en la esencia de lo moral, con una mera enumeración de las diversas conductas de valor moral o de las « virtudes » inherentes a ellas; exigiremos una determinación lo más general posible de lo moral que, al mismo tiempo, deberá entenderse que abarque este sector en toda su amplitud.

Kant intentó hacer esta determinación de la esencia de lo moral al formular su « imperativo categórico ». Dice así: « Obra de tal manera, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación general. »

Kant, al caracterizar la conciencia de los valores morales como un mandato « categórico » (es decir, absoluto), pone de relieve un rasgo importante de la esencia de lo moral. No trata con nosotros, no nos dice: Si tú quieres obtener esto o aquello, debes obrar de esta u otra manera, sino que manda (o prohibe) incondicionalmente. No podía ser de otra manera, ya que apreciamos el valor moral como valor por sí mismo. Si sólo se practicase bajo una condición, caería

en el rango inferior de mero medio ; sólo obraríamos moralmente cuando quisiéramos otra cosa y, en este caso, ésta sería propiamente el objetivo, el que tendría valor para nosotros. En este caso, pues, se trataría solamente de consejos de la conciencia, no de mandatos o prohibiciones.

Por lo que se refiere al sentido no muy inteligible de esta fórmula, debe tenerse en cuenta lo siguiente : Kant supone que el hombre razonable no obra impelido por meros impulsos emotivos ocasionales, según « inclinaciones », sino según « máximas ». Esta idea de Kant ha sido interpretada equivocadamente y ha sido muy combatida. Su punto más firme se halla, a mi parecer, en que las excitaciones emotivas representan en nosotros un hecho natural que no puede dominar nuestro *yo* espiritual, propenso a la libertad, sino que, por el contrario, está sometido al imperio de éste. Sin embargo, este *yo* — por lo menos en todas las ocasiones de gran importancia — sólo debería adoptar decisiones de voluntad con plena conciencia de su significación y orientación fundamental ; tendría que estar dispuesto a comprender claramente la idea directriz de su decisión (y esto es precisamente su « máxima ») y probar su valor objetivo. Éste es exactamente el sentido de la exigencia de que la « máxima » debe valer también como « ley universal », pues el individuo puede crearse « máximas » según su capricho y egoísmo. Pero cuando las reconoce y escoge como reglas de su actitud, cuando las acepta como ley general, es decir, cuando aspira a que los otros obren según ellas, en-

tonces, saliendo de la estrecha perspectiva de su interés particular, se eleva a una actitud superindividual, de valor objetivo. No quiere ya lo que desearía por sus inclinaciones, sino lo que reconoce como « justo »; no se trata ya de proceder «por inclinación», sino « por deber ».

Ha sido muy criticada la determinación de la esencia de lo moral dada por Kant en su « imperativo categórico » acusándola de meramente formal y, por lo tanto, de falta de sentido y de expresión. Pero « formal », es decir, relativamente general, debe serlo, ya que, por otra parte, debe reproducir la esencia general de lo moral, aquello que caracteriza como « moralmente válidas » a las diversas conductas, sea cual fuere su contenido y sentido. Pero es completamente falso creer que lo formal es puramente vacío y sin expresión. Precisamente hemos indicado ya, fundándonos en la determinación kantiana, que la actitud moral se puede distinguir claramente de la extramoral o premoral, provocada sólo por inclinaciones y disposiciones, así como de la egoísta.

También es formal, por ejemplo, la proposición de causa y efecto; pero esto no significa en modo alguno que sea inocua ni que carezca de sentido. Determina la orientación en toda investigación acerca de la Naturaleza. Si en la experiencia se me presenta un proceso concreto, claro que no me dice esta proposición cuál sea su causa ; pero me hace suponer que, indefectiblemente, debe haber tenido alguna, y me siento impulsado a buscarla.

Y así, el imperativo categórico no me da tampoco una receta concretamente determinada para lo que deba hacer en las diversas situaciones de la vida ; pero me mueve a buscar lo « justo », lo que posee « valor objetivo ».

Ahora, si se me pregunta : dónde tengo que buscar, de dónde saca su contenido concreto la idea formal « de lo justo », « de lo legal », debo responder : de las valoraciones generalmente incompatibles que hay que tener en cuenta en cada situación.

Precisamente, a causa de su carácter « formal », la fijación de la esencia de lo moral, que propone Kant, la habilita para abarcar el vasto conjunto de lo que tiene un valor moral. Decidiendo lo que es « justo » en cada caso aislado, no sólo podremos apreciar los llamados valores « morales » en sentido estricto, sino que podemos escoger decididamente valores de toda clase.

Aquí vuelve a imponerse el criterio de que la distinción de los diversos tipos de valores no puede realizarse, ante todo, a base del material, sino tomando como punto de partida el carácter especial de la disposición interior (bajo su aspecto tanto subjetivo como objetivo). Al que se sitúa en actitud religiosa, todo puede parecerle manifestación de Dios ; y, por tanto, también pueden tomarse por objeto de valoración moral la voluntad y la conducta humanas en su relación con todos los valores sólo imaginables y con todas las clases de valores — y su número es mayor del que aquí podemos tomar en consideración.

Estimaremos buenas (o moralmente válidas) la voluntad y la conducta, cuando el hombre procure ejecutar lo que en aquel momento reconoce como el valor mayor posible (o el menor no-valor). Esta determinación que hacemos de la esencia de lo moral concuerda por su sentido con la dada por Kant en su « imperativo categórico » y con la exigencia de la conciencia moral de la generalidad, que tiene por justa toda « actividad llevada a cabo según el más leal saber y entender ».

El Derecho está en íntima relación con la moralidad. Practicar el derecho y la justicia se considera por todo el mundo como una exigencia moral en el sentido más riguroso y estricto. El interés que siente toda colectividad humana de que en ella impere el derecho es tan apremiante, que desde un principio los hombres han creado una organización, destinada en primer lugar a ejecutar y proteger el derecho : el Estado. Aunque en el transcurso del tiempo éste haya ido arrogándose nuevas misiones y hoy procure fomentar valores culturales de toda clase, su más sagrada aspiración, sin embargo, debe radicar siempre en la tutela de los valores jurídicos. (*Justitia fundamentum regnorum :* La justicia es el fundamento de los Estados.)

La esencia y el sentido del derecho quedan exactamente descritos en esta explicación de Kant : « Es legal toda actividad que puede hacer compatibles, en una ley general, la libertad de determinarse de un hombre con la libertad de los demás » (1).

(1) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Introducción, § 6.



El sentido del derecho es, pues, éste: asegurar a todos los individuos un espacio lo más vasto posible en su libre actividad, para lo cual se obligará a que todos renuncien a inmiscuirse arbitrariamente en el dominio de los demás. De esta finalidad del derecho, y del Estado que le ampara con su poder, se desprende que basta en un principio regular la conducta exterior de los hombres, y, por tanto, que no se trata de « moralidad » (disposición moral), sino de « legalidad » (conducta exterior legal, correcta, de los hombres). Naturalmente, el derecho quedará mejor protegido con una disposición moral y legal de los hombres que con los medios coercitivos exteriores del Estado; pero el poder coercitivo no puede crear disposiciones interiores; el Estado tiene que confiar en que las produzca la educación, cuyos efectos son más suaves, pero más intensos que los de la coerción.

La moralidad y el Derecho no deben cuidarse solamente de regular la conducta interior y exterior del individuo, en calidad de tal, sino que, además, dan las normas para la conducta del individuo, en calidad de miembro de la comunidad, para la conducta de la comunidad frente al individuo, y la de las comunidades entre sí. Cuanto más intensa sea la intervención del Estado en el desarrollo de la cultura nacional, tanto más íntimamente compenetrado se sentirá el hombre culto con la misión del Estado, y responsable de su constitución y de su política.

Pero, por lo que hace referencia a la conducta de los Estados entre sí, hay que considerar a los mismos

Estados en conjunto como personas, no existiendo razón alguna digna de tenerse en cuenta para no someter también su conducta a un juicio jurídico-moral, como la de las personas individuales.

Quien estime evidente que una relación de derecho entre personas sea mejor, más humanamente digna, que una relación de fuerza, deberá sentir espontáneamente la obligación moral de luchar por la subordinación de los Estados a una relación de derecho. Y como cada guerra crea una situación de fuerza en lugar de una situación de derecho, le parecerán a aquél empresas de gran importancia moral evitar la guerra y crear una sociedad de las naciones que sirva realmente para la seguridad del derecho y de la paz.

Con ello nos hallamos en el problema del « pacifismo », actualmente tan discutido. Este nombre ha sido empleado por tendencias de todas clases, lo cual le ha hecho caer en descrédito. Hay un pacifismo inspirado por la cobardía que no merece la mínima atención. Hay un pacifismo hijo de la prudencia, cuya idea fundamental es la siguiente : La guerra es un mal negocio, una « cuenta falsa » ; cuesta tanto al mismo Estado vencedor — especialmente a causa del enorme desarrollo de los organismos bélicos —, que no le recompensa de los gastos de dinero, bienes y sangre. Esta forma de pacifismo la sostienen especialmente los ingleses y los norteamericanos. En este sentido se expresaba ya Hume, en una proposición que Kant citó con aplauso : « Cuando veo las naciones en guerra como ahora, me hacen el efecto de dos sujetos ebrios que se

dan de palos en una tienda de porcelanas. Pues no se reduce todo al tiempo que han de pasar para curarse de los cardenales que se han producido mutuamente, ya que, además, han de pagar todos los desperfectos que hayan ocasionado. »

Ciertamente, este juicio parte de un punto de vista digno de tenerse en cuenta.

Observando la actividad de los hombres, ¡cuántas veces no deseamos que fuesen por lo menos más juiciosos ! Sin embargo, no podemos sustraernos a la impresión de que el juicio expresado no corresponde a la magnitud y tragedia de la guerra, y de que, fundamentalmente, la prudencia no puede servir de base para decidir, en última instancia, sobre el valor moral de la conducta humana. Pues prudencia significa meramente la capacidad para encontrar lo verdaderamente útil, los « medios » más adecuados. Pero todo lo « útil », todo « medio », no tiene valor propio, sino prestado. Lo inútil, que no necesita la recomendación de su utilidad, porque tiene un valor propio, está sobre lo útil ; la finalidad se sobrepone al medio, y la sabiduría, a la prudencia : aquélla, en concepto de facultad de apreciar exactamente los valores propios y de reconocer los objetivos que tienen un verdadero valor. En principio, sería posible sostener aún que hacer la guerra es una cosa realmente imprudente, pero que en ciertas circunstancias puede ser una exigencia moral.

Existe, además, otro pacifismo derivado de la compasión por la felicidad y la desdicha humanas. Nótese

en este sentido el enorme cúmulo de felicidad humana que se aniquila implacablemente en una guerra y los sufrimientos espirituales y físicos que con ella se producen. Recuérdese la muerte de millones de hombres juveniles, llenos de esperanzas; los sufrimientos de los heridos, y la triste vida que arrastran después los mutilados graves y los ciegos de guerra. ¿ No es ya demasiado pródiga la misma Naturaleza al azotar con innumerables sufrimientos a los hombres ? ¿ No es paradójico que éstos dediquen todas sus energías, su habilidad, su ciencia y su técnica a destrozarse mutuamente en masa ?

Sin embargo, estas consideraciones sólo tendrán un valor definitivo para aquellos que ven el mayor valor en la felicidad humana y el más profundo no-valor en el dolor de los hombres.

Es evidente que esta pretensión no puede aplicarse a la « felicidad sensible », al placer sensual. Lo mismo puede decirse, no obstante, de la felicidad espiritual : de que un ser dispuesto a la actividad, como el hombre, no puede ver en aquélla el valor supremo, puesto que la sensación de felicidad se presenta cuando un esfuerzo ha logrado su propósito, esto es, en un estado de reposo ; pero el que ama la actividad buscará nuevas actividades y nuevas obras ; podría considerarse como una manifiesta traición a sí mismo si quisiera « decir al momento : detente, pues, tú que eres tan hermoso » ; por el contrario, deberá sentir y pensar, como Nietzsche : « ¿ Aspiro a la felicidad ? ¡ Aspiro a mi obra ! » Pues la tendencia a la felicidad ¿ no

es una fase del egoísmo, ya que la felicidad es un estado subjetivo?; ¿no es, además, una incapacidad para elevarse, por encima del « yo », el « déspota sombrío », hacia el reino de los valores superindividuales objetivos ? Kant ha reconocido claramente que lo último es precisamente la tendencia esencial de lo moral. Por eso su Ética enérgica y viril está en continua lucha con la Ética hedonísticoeudemonística (1) (que entonces ejercía, y aun actualmente ejerce, una influencia tan corruptora), que quiere convencer a los hombres de que el mayor objetivo de sus esfuerzos debe ser el placer y la felicidad, y no otro. Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, la posición de Kant frente al problema moral de la guerra no viene determinada, en último lugar, por la consideración de los sufrimientos y desdichas que la guerra acarrea a los hombres y a los pueblos. Igualmente, un espíritu intrépido y juvenil no dudará en pronunciar el juicio estimativo de que la recuperación de un bien tan elevado como la unidad de una nación, la libertad de su vida política y cultural, justifica los mayores sacrificios de la felicidad.

Con esto llegamos a la última forma del pacifismo, representada por Kant. La guerra significa una situación sin derecho y el imperio de la fuerza. Es incompatible con el Derecho ; parece ser también un procedimiento absolutamente inadecuado para ayudar al triunfo del Derecho. Precisamente por esto hay

(1) Del griego *hedoné* = placer, deseo, y *eudaimonía* = felicidad.

que aceptar por misión moral destacada la lucha para la abolición de la guerra y la propugnación de la idea de la paz eterna, es dedir, de un estado en el cual las discordias entre los pueblos no se resuelvan nunca con las armas, sino que encuentren su solución en una acomodación basada en la equidad y en la justicia.

Precisamente en la manera de ser tratado este problema por Kant (1), se descubre con claridad lo que hay que entender por idealismo moral. Significa permanecer fiel a una misión moral, de cuyo valor y legitimidad objetiva estamos convencidos, trabajando para ella con serenidad, perseverancia y entusiasmo, a pesar de todos los inconvenientes y decepciones, y a pesar también de tener la convicción de que la realización completa de aquel ideal no será quizá nunca posible. Este idealismo se distingue de todos los entusiasmos utopistas, ya que, en tanto éstos se entregan a ilusiones optimistas sobre el mundo objetivo, aquél sostiene que debe realizarse la idea. Está relacionado más bien con un vivo realismo, con un sentido razonable de la realidad, que aprecia exactamente el valor de los obstáculos y sabe que sólo paulatinamente pueden ser superados. Se distingue, no menos, del « radicalismo », al que se siente inclinada en su impaciencia una juventud idealista e impetuosa que se imagina poder y deber realizar inmediata y absolutamente la

(1) Véase *Bosquejo filosófico* de KANT: *Zum ewigen Frieden*. Editado por A. MESSER, con introducción y notas marginales. Stuttgart (Strecker y Schröder, 1924). Traducción española de la obra de Kant, con el título de *La Paz eterna*.



idea, acudiendo si es preciso a la violencia. Se distingue, finalmente, de aquel idealismo aparente, rayano en la hipocresía, que, partiendo de la suposición de la irrealizabilidad de la idea, saca la conclusión de que ya que no puede realizarse, y que, en el fondo, carece de importancia práctica y se contenta con un reconocimiento meramente teórico de la idea.

Todas estas modificaciones y corrupciones del idealismo han sido ya refutadas por Kant. Al último de los sectores antes citados, que se contentan con el mero reconocimiento de la idea de la paz eterna, debe oponerse una sentencia de Kant, que plantea con la mayor claridad el caso de que no pueda lograrse nunca completamente un Estado ideal, y respecto de ello hace notar que « es la idea la que establece este máximum, erigiéndolo en estructura prístina, porque nadie puede decir cuál es el nivel más elevado en que la Humanidad haya de detenerse, y cuán profundo ha de ser el abismo que necesariamente separa la idea de su ejecución, sólo porque existe una libertad que puede superar todos los obstáculos ».

Con esto, Kant apunta un concepto, el concepto de libertad, que constituye un postulado imprescindible no sólo para el problema de la paz, sino para toda realización de valor moral, y aun para todo verdadero trabajo de cultura y educación. Pero, como constituye uno de los conceptos más discutidos, de ahí que, aunque brevemente, tengamos que consagrarle un estudio especial.

3. El problema de la libertad

Desde hace miles de años, frente al problema de la libertad se presentan dos puntos de vista : el *determinismo* y el *indeterminismo*. Según el primero, la voluntad y la actividad humanas, como todo proceso natural, se hallan sometidas a la ley de la causalidad y, por consiguiente, no son libres. Cuando se dan ciertas condiciones externas e internas (circunstancias de acción, carácter, motivo), éstas hacen que la decisión de la voluntad sea parcial y, por tanto, necesariamente determinada. Por el contrario, el indeterminismo sostiene que aquellas condiciones no producen necesariamente un acto de voluntad determinado ; antes bien, el hombre, a causa de su libertad, bajo unas mismas circunstancias originarias, puede decidirse de una u otra manera.

Tratándose de una demostración puramente intelectual, el determinismo llevaría siempre una ventaja a su adversario. El valor, sin excepción, de la ley de causalidad, y, además, la necesidad de todo proceso, es precisamente el postulado supremo de todo conocimiento de la Naturaleza. Un proceso que no esté inequívoca y necesariamente determinado por causas, es un enigma, un milagro, si lo consideramos desde el punto de vista de las Ciencias naturales. Reconocer su existencia significa para ellas su propia negación. Pero, por otra parte, está también tan firmemente arraigada en nuestra conciencia moral la idea de que, sin una

verdadera libertad, el hombre no sería diferente de los animales, que, sin ella, ni otro ni él mismo podría hacerse responsable con razón ; en una palabra, que no podría ser específicamente un ser « moral ». Por otra parte, recházase (con Kant) la tentativa de concebir de un modo determinado el mismo concepto de libertad, según el cual podrían considerarse libres una voluntad y una actividad cuando no estuviesen sometidas a influencias exteriores, sin que se dedujera esencialmente (necesariamente) del carácter del hombre. Pues tal libertad no sería la « absoluta », que en el fondo no sería mejor que « la libertad de un aparato mecánico, el cual, una vez se le ha dado cuerda, realiza por sí mismo el movimiento » (Kant, *Crítica de la razón práctica*).

Nadie mejor que Fichte (1762-1814), en su obra *La determinación del hombre* (1), ha sentido tan profundamente y expresado de una manera tan exacta este contraste entre el determinismo del pensar de la « cabeza » y el indeterminismo del sentimiento moral de libertad del « corazón ».

Pero ¿ cómo resolver esta contradicción ? En esta lucha interminable entre el determinismo y el indeterminismo, hay que aceptar que cada uno de los dos partidos lleva algo de razón.

La razón del determinismo se apoya en el criterio naturalista: debe suponer *a priori* la necesidad causal, la no libertad de todos los sucesos que quiere recono-

(1) Véase mi libro *Fichte*. Leipzig (Quelle & Meyer), 1920, página 42 y ss.



cer. Pero excede los límites de su derecho cuando declara que lo que yo « supongo » debe tener también un valor objetivo para todo el conjunto de sucesos reales ; queda siempre la posibilidad de que haya sectores de realidad que no puedan ser terminantemente concebidos en calidad de procesos naturales. A aquéllos podrían pertenecer las libres decisiones de la voluntad. Constituyen evidentemente un secreto para la inteligencia ; pero su posibilidad no puede combatirse desde un punto de vista naturalista (o teórico), ni tampoco cabe demostrar su realidad.

Pero nos convencemos de esta realidad situándonos en un punto de vista moral práctico. Pues si tenemos realmente buena voluntad, estamos también convencidos « de poder lo que debemos ». Éste es el verdadero sentido de la libertad : la convicción de que estamos en condiciones de querer lo que debe ser y de trabajar para su realización. Y hasta tal punto la libertad es el puente, que salva el profundo abismo entre la realidad y el valor, la naturaleza y el espíritu (1).

La Naturaleza y todo proceso natural — correspondiente al criterio del naturalista, libre de valor y anulador de toda valoración — aparecen como completamente indiferentes frente al destino de los valores. Según una suposición naturalista-psicológica, pensamos, sentimos, apreciamos y queremos no lo que es

(1) Atribuímos al hombre un espíritu a diferencia del mero animismo natural, ya que le conferimos la capacidad de concebir lo objetivamente válido y de orientarse hacia ello. Véase mi libro *Natur und Geist*, Verlag Zickfeldt, Osterwieck, Harz. 1920.



preciso, sino lo que debe ser. Como seres espiritualmente morales, tenemos, sin embargo, la inquebrantable convicción de que en nuestra actividad interior y exterior se imponen diferencias entre valores y normas que de ella se derivan, y de que tenemos la libertad de orientarnos por ellas. El naturalista y el psicólogo, que piensan en sentido determinista, pueden, por otra parte, tener esto en cuenta, ya que sitúan la misma conciencia de norma como un factor determinante en la actividad espiritual. Sin embargo, deben cuidar mucho de no dar un valor demasiado insignificante a su eficacia originaria. ¿ Y si pudiese ser medida ?

Pero, como siempre, partiendo de una posición teórico-determinista, es posible conciliarse con la conciencia de la libertad y con sus efectos evidentes, aun en el mismo mundo objetivo : a un ser espiritual le es esencialmente necesaria la convicción de ser libre y, por tanto, responsable frente a valores objetivos y normas. Si éstos son susceptibles de una justificación o demostración teorética suficiente, es cuestión que aquí no nos interesa ; de todos modos, la convicción de ser libre debe ser firme como una fe, si no queremos que de otra manera parezcan locura la moralidad y la misma vida espiritual y cultural, y aun toda educación. La conciencia de la libertad va esencialmente unida no sólo a la conciencia moral, sino a toda conciencia normativa, por ejemplo, la lógica y la estética. Cuando advertimos valores de validez objetiva que nosotros hemos de realizar, origínanse normas que nos exigen que las obedezcamos, sea cual fuere el curso de la na-

turaleza. Cuando lo natural u objetivo no corresponde a las normas, hay que acomodarlo a ellas. En efecto, puede concebirse el conjunto de la actividad cultural como aquel esfuerzo que tiende a que lo naturalmente dado, lo meramente objetívo, responda a las exigencias de nuestra conciencia normativa, esto es, quede al servicio de nuestras ideas de valor, sometiendo así la « naturaleza » (la de nuestro interior y la que nos rodea) al « espíritu ». Hacer propicio y capaz al hombre para esta tarea es precisamente la misión de toda educación.

CAPÍTULO VI

Cultura y educación

1. Relaciones entre los diversos sectores de cultura

Nuestra digresión a través de los sectores más importantes de la cultura anímica nos ha llevado al tema central, inherente a todo trabajo cultural y estrechamente relacionado también con toda educación. Para completar y concluir nuestras consideraciones, vamos ahora a poner de relieve las mutuas relaciones existentes entre los sectores de cultura que hasta ahora hemos considerado aisladamente, ya que « la unidad en la variedad » es la ley suprema de la conciencia, tanto en su aspecto subjetivo como en el objetivo. Luego aplicaremos también brevemente nuestra atención a aquellos sectores de cultura que, hasta ahora, hemos dejado a un lado, y, entre ellos, sobre todo, a la educación.

La Religión, como ya hemos visto, puede adoptar una doble actitud frente al conjunto de la cultura restante : puede sentir o combatir la cultura como su enemiga, como lo no sagrado, lo diabólico, o puede consagrarla como un medio de aproximación a Dios.

Aquella primera forma, la religión del « apartamiento », nunca podrá sostenerse pura, pues quienes la representan deben utilizar, para poder vivir e influir en sus semejantes, determinadas instituciones de cultura, y por tanto, hacer concesiones a ésta. De esta forma — voluntaria o involuntariamente — le prestan un servicio, por el hecho de mantener viva en la conciencia de los hombres la idea de lo divino, y, con ello, de lo absoluto, de lo perfecto.

Habiendo apreciado esencialmente la religión del apartamiento desde el punto de vista de lo que proporciona — con o sin la voluntad de sus partidarios — a la cultura, ponemos de manifiesto que consideramos la Religión de la « consagración » como forma « normal ». Quien esté compenetrado del valor y derecho de las ideas que son la senda de nuestro trabajo cultural, quien haya experimentado realmente lo que significan el conocimiento de la verdad, la belleza, la justicia y el amor, no puede creer en manera alguna que todo eso pertenezca « al diablo » ; puede tener la convicción de la distancia que separa a las acciones humanas de aquellas ideas de valor, pero siempre estará convencido de que si en alguna parte cabe hallar un destello de lo divino, ha de ser en ellas necesariamente. Visto y apreciado de esta manera, todo verdadero trabajo de cultura puede considerarse como culto a Dios.

Claro que esto no significa que los diversos sectores de cultura tengan que perder su independencia frente a la Religión. En todas nuestras disquisiciones

histórico-culturales se ha puesto siempre de relieve la idea de que las diversas clases de valores de cultura son sentidas, observadas y ejecutadas por « actitudes » interiores de carácter especial (en cuanto tal actividad está siempre separada de nosotros). La unidad de la vida espiritual, que nosotros hemos sustentado, por ser necesaria causalmente, no significa simplicidad o uniformidad ni, menos aún, exige que un sector de cultura deba dominar a todos los demás ; esta unidad es la unidad de la variedad, la unidad del conjunto ; sólo exige que las diversas actitudes y tendencias de cultura del espíritu y sus creaciones no caigan en abierta oposición. Esto es lo que sucedería si la Religión rechazase toda cultura terrenal o si, por parte de la cultura, la ciencia o la Filosofía, por ejemplo, o la conciencia moral, denegasen el derecho de existencia a la Religión. Pero de lo anteriormente dicho se deduce que esto sería inconcebible, a no ser que, por uno u otro lado, se saliesen de los límites de su competencia. Especialmente, la Filosofía situada en el terreno del realismo crítico sustentado por nosotros, puede muy bien admitir la posibilidad de que el alma sea conmovida por la revelación de la divinidad. Pero la Filosofía debe ponerse en actitud defensiva cuando los representantes de la Religión o de la Iglesia le exijan nuevas concesiones, o aun servicios, sobre todo cuando le planteen la exigencia de que demuestre rigurosamente por su parte la existencia de Dios.

De ahí que la posibilidad de conflictos entre la Religión y el conocimiento teórico y, con ello, de la lucha

entre la « fe » y la ciencia sea tan grande ; porque también la Religión pretende dar un determinado conocimiento de la realidad y, ciertamente, el último y más profundo fundamento de la realidad. Nosotros hemos encontrado la posibilidad fundamental para evitar esta cuestión, declarando — de acuerdo con el espíritu de Kant, ya que no al pie de la letra — que la Filosofía no es apta para obtener un conocimiento seguro y objetivamente fundamentado respecto a aquellas últimas cuestiones de la realidad.

Más fácil que entre la « Fe » y la « Ciencia », ha sido siempre la inteligencia entre la Religión y el Arte ; nunca han disputado sobre la existencia de Dios, porque todas estas cuestiones de realidad le son indiferentes al Arte ; por el contrario, desde antiguo debe a la Religión las más nobles y poderosas inspiraciones y energías creadoras, habiéndose mostrado siempre el Arte reconocido a la Religión con la construcción de templos magníficos y por la inspiración estética del culto.

Evidentemente, el Arte con su encanto no sólo logra dar una expresión plástica de lo divino, sino que, además, llega a poner destellos de belleza y seducción en lo excesivamente terrenal y en el placer sensible y egoísta. Así se comprende que el hombre religioso — especialmente el inclinado a la religión del « apartamiento » — llegue a rechazar fanáticamente todo arte y toda clase de valores estéticos. Nos daremos cuenta de esta disensión en diversos casos históricos concretos —, por ejemplo, en el caso de Savonarola con res-

pecto a la transformación interior de la Iglesia por el renacimiento pagano — y consideraremos críticamente la razón o sinrazón, pero no opinaremos que esta tirantez entre ambos sectores de cultura sea esencialmente necesaria. Su solución se obtendrá fácilmente cuando los representantes de la Religión y del Arte se hallen animados de un espíritu moral.

Es consubstancial a la moralidad la aspiración a intervenir en toda la vida cultural, y dar las normas para la actitud que el hombre ha de adoptar frente a toda clase de valores, sin reducirse solamente a los morales en sentido estricto, como la justicia y el amor. No puede aceptar que haya una « moral » especial para el artista, en el sentido de que su obra pueda sustraerse a un enjuiciamiento moral ni, mucho menos, conceder que la técnica artística dé un atractivo seductor a lo que se halle fundamentalmente en pugna con la Religión y la Moral.

Así como esta lucha entre el Arte y la Religión es perenne, en cambio, desde antiguo, han mediado las más íntimas y estrechas relaciones entre la moralidad y la Religión. Siempre se ha considerado que las normas morales eran, al mismo tiempo, mandamientos de Dios. En ello se funda que, por este concepto, la Religión haya reclamado desde muy antiguo su hegemonía; aspiración que subsiste aún actualmente, a pesar de que Kant demostró de una manera convincente la independencia de la moral. Para nuestra ética, fundada en la idea de valor, ésta se deriva de que el hombre capaz de voluntad y actividad concibe como lo que

debe ser, como « obligación », aquello que reconoce como más valioso de cuanto puede obtenerse. ¿ Cómo podría « obligarle » cualquier otro ordenador, aunque fuese el mismo Dios ? Con la indicación de premio y castigo no puede obtenerse una verdadera obligación « moral ». Lo que yo hago en consideración a la esperanza o temor, no puede tener valor moral alguno, porque no lo hago « por el amor del bien », sino para obtener una ventaja o para evitar un perjuicio. Si desde el exterior — aun por parte de una supuesta divinidad o de un aparente representante de ella — se me manda algo que repugna a mi conciencia, me sentiré obligado a obedecer a mi conciencia. Si se me manda algo que satisface a mi conciencia, es la voz de mi conciencia, es decir, la vivencia, que me convence del valor intrínseco de lo mandado, lo que me obliga a obrar ; una obligación que en este sentido me imponga la « divinidad » es, por tanto, superflua. Según ello, la obligación moral nace en nosotros mismos de un modo natural, no según nuestro albedrío y capricho, sino correspondiendo a lo que en aquel momento nos presenta la conciencia como valor máximo y, por tanto, como lo que « debe ser ». Y así, el hombre maduro encuentra en su propia conciencia la verdadera norma de su actividad y la orientación total de su vida. Mientras la sigue, realiza la idea kantiana de la « autonomía » (legislación de sí mismo). Luego se sentirá también obligado a examinar todo lo que, interior o exteriormente, se le presenta como mandamiento de Dios, y a reconocerlo exclusivamente cuando coincida con

su conciencia. Sin embargo, esto no lleva a la conclusión de que el hombre moral, en tanto que es también religioso, deba ensalzar la autonomía por encima de la « teonomía » o idea de la legislación divina, pues no hay contradicción alguna en el hecho de que las normas, a las que uno se siente interiormente obligado, se consideren al mismo tiempo como manifestaciones de la voluntad de la divinidad ; ni, menos aún, supone una oposición a la conciencia, en un principio sólo orientada hacia el « mundo », si la Religión exige al hombre determinados actos de culto frente a la divinidad.

Finalmente, por lo que se refiere a las relaciones entre el conocimiento teórico y la moralidad, no puede darse una incompatibilidad irreductible entre ambas, porque la moralidad se ocupa de lo que « debe ser », mientras que el conocimiento se limita a lo que « es » (en todo lo que se refiere a lo que « debe ser », que entonces cae ya bajo lo propiamente moral). Se basa en una incomprensión, como ya hemos visto, la proposición hecha a la ciencia, en un supuesto interés de la moralidad, de que aquélla « demuestre » (lo cual es imposible) el valor de las normas morales, o que la ciencia crea poder discutir a la moralidad su fe en la libertad, que es para ella un postulado esencial. La lucha entre el determinismo y el indeterminismo no es otra cosa. No quedaría bien entendido el sentido de este problema y de la solución que nosotros hemos propuesto, si se considerasen inconciliables las dos concepciones en pugna o si se viese en ambas el mismo

intento de una teoría explicativa. Más bien puede afirmarse que el carácter de la lucha es la pugna de dos actitudes espirituales esencialmente diferentes. Sólo el determinismo es una « teoría » ; sólo él parte de una actitud teórica (especialmente naturalista). El indeterminismo — por insuficiente que pueda parecer desde el punto de vista teórico — es a su vez el arma de defensa creada por la actitud práctico-moral para mantenerse en su característica y en su libre actividad, pues el alma de toda voluntad y actividad verdadera y enérgica es la convicción « de poder también », es decir, de tener la libertad de esforzarse y alcanzar el objetivo apreciado como valioso, como « debido ».

2. El conjunto de la cultura y la educación

Las particularidades de la vida espiritual, tal como se encuentran en los distintos sectores de cultura, son ciertamente una expresión de la fuerza creadora y de la plenitud del espíritu ; pero dan ocasión a una dualidad interior, cuyas formas más importantes acabamos de poner de relieve, en las cuales se advierten no solamente graves luchas entre los hombres, que aun — desgraciadamente — no siempre debaten con armas puramente espirituales, sino que pueden provocar en el alma del individuo una duda atormentadora y una crisis interior. Esto se halla relacionado con una profunda tendencia del espíritu, por lo menos del espíritu humano, que caracteriza muy propiamente su « caducidad » con su « polaridad ». Nosotros no podemos rea-



lizar el acto teórico más elemental, como es pensar en un objeto, sin abstraerlo de los demás, poniéndolo en parangón con ellos ; no podemos pensar en A sin apartarlo de todo lo que no es A. El supremo principio del pensamiento, el de identidad A = A, tiene como contrapeso inmediato el de contradicción A no es = non A. Un medio indispensable para toda enseñanza, con el fin de dar la idea de la calidad de los objetos individuales, es, por lo tanto, el utilizar la comparación, el contraste.

La misma polaridad encontramos en el campo del valor, por lo menos en la sensación de valor. Si en todo caso pudiésemos pensar que objetivamente sólo existen y sólo pueden ser realizados valores positivos ideales — en este caso el problema de la « Teodicea » no nos inquietaría —; pero para nuestra sensación final subjetiva de valor es indudable que los valores positivos se presentan a nuestra conciencia en primer lugar en contraste con negativos como tales — sentimental e intelectualmente — : en efecto, por lo regular sólo sabemos apreciar profunda y exactamente los valores positivos luego de haberlos perdido —. Indiquemos tan sólo que, partiendo de esta idea, podríamos encontrar un camino para solucionar a su vez desde el lado humano, finito, el problema de la Teodícea ; pero quedaría aún en pie la cuestión del por qué tenga que haber una caducidad.

Aquella polaridad se manifiesta también en el dualismo de lo natural y de lo espiritual, de lo positivamente real y de lo ideal. Goethe ha expresado pro-

fundamente esta idea y ha descrito la tragedia del hombre en su poesía «Límites de la humanidad»:

«Se remonta, / y toca / con la frente las estrellas; / nunca quedan fijas / sus plantas inseguras / y juegan con él / las nubes y los vientos.

Sostiénese con firmes / huesos medulosos / sobre la bien fundada / tierra duradera; / no alcanza / a compararse / ni siquiera con la encina / o con la cepa.»

Quizá se reprochará a nuestra filosofía de la cultura que esté demasiado parcialmente orientada hacia «arriba», hacia las «estrellas» de las ideas de valor, perdiendo de vista, de este modo, la «bien fundada tierra duradera». Pero si como seres finitos, reducidos a los «límites de la humanidad», tenemos que pagar el tributo de la parcialidad, preferimos exponernos al reproche de haber concedido demasiada importancia a lo ideal, que no a la inversa. La justificación estriba, a nuestro juicio, en la preeminencia de los valores espirituales sobre los materiales. En un tiempo y en un pueblo en que árbitros y pensadores profundos y sagaces se ven inquietados por los fenómenos del materialismo, no es posible imponer con la energía suficiente — precisamente en la educación — la significación y mayor dignidad de lo espiritual.

Sin embargo, no olvidaremos tampoco que el hombre no es un ser meramente espiritual, sino que durante su existencia permanece ligado a la Naturaleza y que sólo en ésta puede realizar lo ideal. La Pedagogía y la práctica educativa no han de perder nunca de vista este aspecto de la Naturaleza, si no quieren ex-

ponerse al peligro de que « jueguen con ellos las nubes y los vientos ».

Por eso queremos, aunque en esas consideraciones finales no vamos a poner de relieve los sectores parciales, sino el conjunto de la cultura, dar una ojeada a aquellos sectores culturales de que hasta este momento hemos hecho caso omiso, o sólo transitoriamente se han tomado en consideración.

En primer lugar, hay que pensar en toda actividad e instituciones culturales que sirven para el cuidado y desarrollo de la vida y de la salud, de las fuerzas corporales y de la capacidad de acción. Nuestra atención se detuvo ya sobre ello cuando hablábamos del mayor rango de los « valores vitales », sobre los valores de lo sensiblemente agradable ». Veíamos cómo el hombre sucumbe ante la influencia seductora de lo sensible, y no piensa en el daño que causan a su salud los placeres y excitantes, o, conociéndolo, lo desprecia. Esto vale especialmente para la juventud, y muy especialmente en nuestros tiempos, pues el hecho de fumar cigarrillos ha dejado casi completamente de ser un escándalo público para la juventud, por haberse convertido en una costumbre tácitamente reconocida. Es lastimoso también ver que, después de una actividad gimnástica y deportiva, se hace honor al alcohol, anulando con ello el bien que antes se había hecho.

Desde el punto de vista de una consideración de valores lo más objetiva posible, la justa apreciación y el fomento de los valores vitales y, con ello, de la parte corporal de la educación, nunca se insistirá bastante

en exigir a la Pedagogía el cultivo de esta misión. En el plano en que se mueve nuestra disertación, encaminada hacia lo fundamental, hay que añadir que no siempre ha sido evitada una superestimación de lo corporal y, por tanto, de lo natural en la educación, tanto en la teoría como en la práctica.

Si de la sensación de « preeminencia » de los valores espirituales — percibida con evidencia plena — sobre los demás valores y, entre ellos, los mismos « vitales », queremos deducir verdaderamente consecuencias pedagógicas, es preciso establecer que la educación corporal no puede ser un fin último, sino que debe servir para la educación espiritual, bajo la cual comprendemos naturalmente no sólo la formación intelectual, sino también la religioso-ética y la estética. Nuestro objetivo en la educación no es el hombre tipo, ni el hombre extraordinariamente robusto ; no tenemos que llegar al primoroso gimnasta ni al *recordman* deportivo.

Una filosofía de la cultura que quiera abarcar, al mismo tiempo, los fundamentos de la Pedagogía, no debe olvidar tampoco el vasto territorio de la Economía y de la Técnica. En nuestros preliminares hemos dicho ya que el valor que debe realizarse en la vida económica con toda su variedad es el valor de lo « útil ». Podríamos decir más exactamente : Es — o, por lo menos, debería ser — el sentido de toda actividad económica, poner a disposición del hombre los medios necesarios para la realización de sus objetivos. Con ello damos a entender que la actividad económica

penetra en todos los sectores de cultura, aunque sean de carácter espiritual y « no terrenal », una nueva prueba de la tesis sobre la cual tanto hemos insistido, de que los diversos sectores que en nuestras consideraciones sobre la cultura aparecen aislados, en la realidad de la cultura se invaden mutuamente y sólo unidos se presentan. Nada más lejos de nuestra mente que la idea de despreciar lo económico. Esto tiene que evitarlo la Pedagogía, tanto más cuanto que la inmensa mayoría de sus discípulos están destinados a oficios « económicos », en el más propio y estricto sentido. Tendremos siempre un fundamento para luchar contra el desprecio de estos oficios, corriente en los círculos « cultos », y para oponernos a aquellos perjuicios sociales de muchos padres que creen dar la « mejor » cultura a sus hijos haciéndolos estudiar. Es necesario poner de relieve que, absolutamente, no existe la « mejor » cultura, sino que, aquí, como en todas partes, hay que tener en cuenta en su máximo grado las « condiciones parciales subjetivas » (es decir, las disposiciones e inclinaciones).

Quizá ha contribuído al desconocimiento y desconsideración de las profesiones económicas la fuerte tentación que se advierte en ellas a considerar lo económico como una finalidad última, falseando de esta manera el sentido de la vida ético-espiritual. Lo económico (orientado meramente a la realización de lo « útil » de los « medios ») se refiere objetivamente considerado, a lo que es « no útil », porque es « valioso » en sí y a lo que es un « fin propio », y ambos sólo pue-

den encontrarse en el terreno de lo espiritual, según el testimonio de nuestra conciencia. Sin embargo, esto que se presenta tan claro bajo el aspecto estimativo teórico, psicológicamente considerado resulta precisamente lo contrario ; que lo que sólo puede valer como medio obtiene a los ojos del individuo, como de toda la colectividad, el rango de un objetivo en sí, del mayor objetivo. ¡ Basta pensar sólo en la estimación tan extendida del dinero — el más general de los « medios » — como valor máximo ! Pero aquí mismo se descubre aquella inversión de rango de los valores que, para muchos, son un « poder », una « posesión », un « negocio », una « explotación », que se convierte en finalidad última a la que se sacrifica la Humanidad. Lo que es una creación del hombre y lo que debe servirle en toda ocasión, llega a esclavizarle poderosamente. Una cosa parecida sucede cuando va desarrollándose una « moral especial del negocio », para la cual es evidente que el mayor objetivo debe ser la obtención del mayor « provecho » posible y la ilimitada extensión y consolidación de la « empresa ». Pero esto no es « evidente » en manera alguna. En el fondo, en esta cuestión sólo influye el egoísmo y el afán de lucro, que se cubren con el manto de un cierto pragmatismo. La vida económica, como el Arte o la Política, no puede tampoco sustraerse a las normas morales ; la moral del « comerciante honrado », en el sentido de la buena tradición anseática, es la que debe prevalecer ; según ella, el provecho conveniente no es el más elevado, sino el beneficio justo que permite al traficante llevar un ré-

gimen de vida adecuado a su rango. La consideración al hombre debe imponerse también en la vida económica ; ésta no debe llevar nunca a una explotación desconsiderada de los demás.

La Técnica viene determinada, por su esencia, a ocupar una posición de servidora de la cultura, y — como lo económico — extiende su influjo a todos los sectores de cultura. Al decir técnica no nos referimos solamente a la actividad que tiene por objeto poner a nuestra disposición las fuerzas naturales, sino también a la Psicotecnia. Caería en un profundo error y confusión de la vivencia de valor la época que basase su máximo orgullo en los triunfos y progresos admirables de la Técnica. Esta sólo significa « poder », « potencia ». Pero su aumento será una cosa sagrada o sacrílega para la Humanidad, según para qué se haga servir esta potencia, este poder técnico. ¿ No nos ha proporcionado una enseñanza dolorosa de ello la pasada guerra mundial ? Mientras los hombres no se apropien primero de la Psicotecnia, no tengan poder sobre sí mismos, sobre sus impulsos y pasiones, la posesión del poder técnico no hará otra cosa que convertirlos en enemigos cada vez más peligrosos para ellos mismos.

Precisamente, la desmedida estimación de lo técnico ha impreso al período actual de nuestra historia aquel carácter de « falta de alma », de frío « intelectualismo », bajo el cual las almas selectas tanto han sufrido. Por eso la tendencia hacia la « autonomía » de la Pedagogía, en lugar de llegar a convertirla en

una mera facultad técnica, tendría que tender precisamente a espiritualizarla. Por tanto, aquella disposición parcial de la escuela en forma de « escuela activa y de trabajo » que se preocupase de desarrollar solamente la capacidad de trabajar, es decir, el poder técnico, olvidaría la misión central de la educación, si no infundiese preponderantemente la idea de comunidad y con ella destacara la importancia de la esfera moral.

La lucha, puesta de relieve con estos ejemplos, entre los valores propios y los valores derivados, acerca de la posición que merecen, pertenece también a aquella polaridad y crisis interior de la vida espiritual que es verdaderamente su elemento vital, y, al mismo tiempo, su tragedia. Pues no se trata sólo de que los verdaderos valores se vean amenazados seriamente en su preeminencia por « la sublevación de los esclavos » de lo meramente « útil », que desde su posición servil de mero medio quiere imponerse a la conciencia como valor propio, sino de que idealistas brillantes, pero apartados del mundo, se inclinen por su parte de nuevo a despreciar la importancia de todo lo técnico y económico para la realización de sus ideales. Señalar el camino en esta problemática que se forma continuamente, es una de las misiones más selectas que incumben a la educación de la juventud.

Tenemos, en fin, que pensar todavía en una forma de contradicción polar que se manifiesta precisamente en toda la extensión de la vida cultural, y que por ello merece ser tenida en cuenta por la Pedagogía.

En todos los seres vivientes se manifiestan dos instintos diferentes : el que tiende a la continuación de las características propias y el que procura su evolución ; en la vida espiritual se manifiestan — no sólo en el terreno político, sino por doquiera —, originando las tendencias conservadora y progresista. Según su predisposición, los hombres se sienten más inclinados a una que a otra tendencia. Cuanto más pletórica y creadora es una predisposición, tanto más se impone la tendencia evolucionadora.

Según predomine una u otra « actitud », la conservación o el progreso adquieren una mayor importancia. La primera responde a la actitud teórica, sobre todo cuando está dominada por el punto de vista de la teoría causal. Cuando se advierte la condicionalidad de los hechos humanos, cuando la mirada se dirige esencialmente hacia atrás, entonces se hará sin dificultad poco caso de lo nuevo y lo venidero. Este peligro amenaza lo mismo al « historicismo » que al « naturalismo ». El primero cae en una apreciación unilateral de todo lo « sucedido históricamente », « consagrado por la tradición»; fundará fácilmente la esencia de la educación en lo « probado » en el curso de la Historia, en el « eterno ayer », y en todos los nuevos intentos no verá otra cosa que « experimentos » de «dilettante ». El naturalismo considera al hombre, como a todo ser natural, condicionado por la causalidad, es decir, determinado unilateralmente por lo pasado e inmutable. No hace en el fondo distinción alguna si las condiciones han de buscarse en la « raza » — como

los modernos teorizadores ocupados de este sector —, o en las relaciones económicas, como lo hacen los representantes marxistas del « materialismo histórico ».

Por interesantes que sean los conocimientos que ambas teorías puedan presentar, pretenden agotar la materia con su teoría de la esencia y de la conducta humana, sin tener en cuenta la importancia de la fe en la libertad indispensable para toda educación, así como la tendencia (íntimamente relacionada con ella) a la propia evolución, que es la fuente de todo lo creador, nuevo, venidero.

En contraste con lo anterior, el predominio de la actitud práctico-moral en hombres dotados de espíritu creador les llevará a condenar lo dado naturalmente o lo recibido históricamente, despreciando su importancia.

El buen camino — es decir, el verdadero camino de la « síntesis » — nos lleva allí como un angosto sendero que corre entre los dos abismos : este hecho está fundado en la polaridad de la vida espiritual.

El educador está llamado a llevar por él a la joven generación hasta la cumbre, cometido difícil y lleno de abnegación, para el cual sólo está « llamado » en el verdadero sentido aquel que se ha creado una vida espiritual personalísima y la ha mantenido despierta. La reflexión filosófica puede ayudarle a vencer las crisis interiores de tal vida espiritual, a iluminarla, purificarla y fortalecerla, y a soportar los sacrificios que impone : un medio infalible para *producir* vida espiritual de que tampoco dispone la Filosofía.

Datos bibliográficos

Nos limitaremos a dar los más importantes. En la obra de Külpe, citada en primer lugar, pueden encontrarse en mayor número otras obras para el estudio de todos los sectores de la Filosofía.

Indicaremos con un asterisco marginal las obras que hemos tenido en cuenta para nuestra exposición, y las recomendamos a quienes quieran profundizar más las cuestiones aquí tratadas brevemente.

Para el capítulo I
Filosofía y Pedagogía

*O. Külpe, Einleitung in die Philosophie (1), 11.ª ed. Publicada por A. Messer, 1923, § 35 : Importancia de la Filosofía para la Pedagogía.

J. Kretzschmar, Das Ende der philosophischen Pädagogik. 1921.

E. Krieck, Philosophie der Erziehung. 1922.

O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 1882.

E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I, 1913 (Hay también tirada aparte).

H. Rickert, Allgemeine Grundlegung der Philosophie, vol. I, 1921 (considera la Filosofía como Filosofía del valor).

A. Messer, Ist das Erziehungsziel «wissenschaftlich» erkenntbar? En la *Zeitschr. für pädagogische Psychologie*. 1922.

B. Russell, Problemas de la Filosofía. Colección Labor, n.º 176.

Para el capítulo II
Filosofía de la Religión

*M. Scheler, Vom Ewigen in Menschen. I vol. Religiöse Erneuerung. 1921.

J. Geyser, M. Schelers Phänomenologie der Religion. 1924.

K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie. 1917.

*H. Scholz, Religionsphilosophie. 1917.

(1) Esta obra sirve también para todos los capítulos siguientes



PARA EL CAPÍTULO III

Filosofía del conocimiento

*A. PFÄNDER, Logik. 1921.
E. VON ASTER, Prinzipien der Erkenntnislehre. 1912.
M. WENTSCHER, Teoría del conocimiento. COLECCIÓN LABOR, número 121.
*H. RICKERT, Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892, 4-5 ed. 1921.
H. COHEN. Logik. 1902.
W. KINKEL, Idealismus und Realismus. 1911.
*N. HARTMANN, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 1921.
O. KÜLPE, Die Realisierung, I vol. 1912, II vol. 1920, III vol. 1922.
*A. MESSER, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. 2.ª edición 1921.
— Der kritische Realismus. 1923.

PARA EL CAPÍTULO IV

Filosofía de la vivencia y del Arte

J. COHN, Allgemeine Aesthetik. 1901.
K. GROOS, Der ästhetische Genuss. 1902.
O. KÜLPE, Grundlegung der Aesthetik. 1921.
*R. HAMANN, Aesthetik (*Aus Natur und Geisteswelt*).

PARA EL CAPÍTULO V

Filosofía de la moralidad y del Derecho

G. HEYMANS, Einführung in die Etnik, 2.ª ed., 1922.
*A. MESSER, Ethik. 1918. Sittenlehre. 1920. Das Problem der Willensfreiheit. 1911. 3.ª ed., 1922.
G. E. MOORE, Ética. COLECCIÓN LABOR, núm. 203.
*G. RADBRUCH, Grundzüge der Rechtsphilosophie. 1914.
TH. STERNBERG, Introducción a la Ciencia del Derecho. COLECCIÓN LABOR, núms. 226-227.

PARA EL CAPÍTULO VI

Cultura y educación

O. KUTZNER, Der Weg zur Kultur. 1919.
E. SPRANGER, Kultur und Erziehung, 2.ª ed. 1923.
*A. MESSER, Weltanschauung und Erziehung. 1921.
J. MALLART, La Educación activa. COLECCIÓN LABOR, núm. 37.

ÍNDICE ALFABÉTICO